







DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG

DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE.

DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG

DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE

EINLEITEND DARGESTELLT

VON

Dr FRANZ SUSEMIHL,

AUSSERORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD.



ZWEITEN THEILES ERSTE HÄLFTE.

LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1857.

SEINEM THEUREN LEHRER

AUGUST BOECKH

ZU DESSEN

FÜNFZIGJÄHRIGEM DOCTORJUBILÄUM

AM 15. MÄRZ 1857

IN DANKBARER VEREHRUNG

DARGEBRACHT

VOM

VERFASSER.

Vorwort.

Wenn ich wider meine ursprüngliche Absicht den zweiten Theil des vorliegenden Werkes in zwei gesonderten Hälften erscheinen lasse, so wird hiefür der Wunsch, meinem verehrten Lehrer, unserem grossen Altmeister Böckh, bei seinem Jubelfeste auch meinerseits ein Zeichen der Pietät darzubringen, eine genügende Rechtfertigung sein. Lieber, weil der Sache angemessener, wäre es mir freilich gewesen, wenn diese zunächst erscheinende erste Abtheilung auch noch den Timäos und Kritias mitumfasst und dadurch einen vollständigeren Abschluss in sich selbst gewonnen hätte; allein Umstände, die nicht in meiner Gewalt lagen, machten die Ausführung dieses Vorhabens unmöglich. Der grösste Theil dieser Arbeit ist unter andauernden Körperleiden geschrieben, welche mich hinlänglich an mir selber erproben liessen, wie viel Wahres und wie viel Falsches den platonischen Aeusserungen über die Nosotrophie zu Grunde liegt. Ich muss daher vor der Hand meine Leser zur Ergänzung auf meine bereits erschienene Uebersetzung der beiden letztgenannten Dialoge in der Sammlung von Osiander und Schwab verweisen, hoffe aber, dass meine inzwischen wieder gekräftigte Gesundheit es mir möglich machen wird, recht bald auch die

zweite Abtheilung des vorliegenden Werkes zu vollenden. Was ich sonst etwa noch zu sagen hätte, mag für die dieser letzteren voraufzuschickende Vorrede verspart bleiben.

GREIFSWALD im October 1857.

Der Verfasser.

Inhalt.

Dritte Reihe der platonischen Werke: constructive Dialoge.

Seite

Druckfehler.

S. 10. Z. 19. v. o. statt: derselben l. der letzteren.
S. 24. Z. 13. v. o. ist statt des Komma hinter d. h. ein Gedankenstrich zu setzen.
S. 54. Z. 28. v. o. ist [745]) zu tilgen und vielmehr nach Z. 13. v. o. hinter finden zu setzen und in Anm. 745. statt: S. zu lesen: So.
S. 63. Z. 12. v. o. hinter: wirklich füge hinzu: wie namentlich auch Rettig ausdrücklich verlangt.
S. 70. Z. 20. v. o. st. bleiben l. bleibt.
S. 90. Anm. 826. st. *συγγραμάτων* l. *συγγραμμάτων*.
S. 114. Z. 16. v. o. st. durch l. nach.
Z. 17. v. o. st. nach l. mit.
S. 133. Z. 1. v. o. st. zweiten l. dritten.
S. 136. Z. 26. v. o. hinter: und tilge: eben.
S. 143. Z. 4. v. u. st. nach l. noch.
S. 158. Z. 25. 27. v. o. tilge die Gedankenstriche.
S. 165. Z. 5. v. o. st noch l. doch.
S. 170. Z. 2. v. o. tilge: mit.
S. 171. Z. 3. v. o. st. und der l. und die.
S. 176. Z. 5. v. o. tilge die Anführungshäkchen.
S. 177. Z. 11. v. u. st. des Komma setze einen Gedankenstrich.
S. 180. Z. 27. v. o. st. andere l. anderen.
S. 216. Z. 2. v. u. hinter *τραγικῶς* füge hinzu: — *ὑψηλολογουμένας*.
S. 249. Z. 15. v. o. st. [91]) l. [81]).

Dritte Reihe der platonischen Werke.

Constructive Dialoge.

Philebos.

I. Die Einkleidung.

Der Philebos theilt mit den meisten dialektischen Werken das Zurücktreten der künstlerischen Seite. Ort und Zeit bleiben unbezeichnet, um so mehr, da das Gespräch als ein schon in der Fortsetzung begriffenes erscheint und also gleich mitten in die Sache hineinführt. So stellt es sich von vorn herein ausdrücklich als eine neue, vertiefte, von den letzten Gründen ausgehende Bearbeitung eines schon einmal in vorbereitender Weise vom Platon, nämlich im Gorgias behandelten Gegenstandes dar. Dort ward derselbe nur erst rein ethisch und vom Standpunkte der sokratischen Begriffslehre, auf welchem Platon dermalen noch stand[677]), ins Auge gefasst, hier soll das Ethische selbst so streng, als es seine Natur nur immer zulässt, mit der Dialektik und Ideenlehre in Eins gesetzt werden. Dort handelte es sich nur erst um die Erhebung der Tugend oder der Erkenntniss des Guten über die Lust, wogegen sich von einer Unterscheidung guter und schlechter, wahrer und falscher Lust selber nur erst die Grundzüge finden, und eben so wird hier in nur noch verschärfter Weise vorausgesetzt, dass Sokrates bisher lediglich die Sache der Einsicht gegen die Lust, dergestalt, als ob beide schlechthin

---

677) Oder auf welchen er sich wenigstens noch stellte, wenn Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 593—606. richtiger, als ich gesehen hat.

einander ausschlössen, gegen Philebos verfochten hat und es zu einer Annahme verschiedener Arten noch gar nicht gekommen ist. Wie nämlich dort Kallikles, so erscheint hier noch mehr Philebos als Verächter aller eigentlichen Wissenschaft, welcher die Lust ohne Hülfe des Gedankens erstreben zu können vermeint, als Vertreter des gröbsten, ganz ideenlosen Materialismus, und so lange dieser Standpunkt noch als einerlei mit dem der Lust gesetzt wird, kann sich die Erkenntniss nur noch erst ausschliessend gegen sie verhalten, da dieser Standpunkt eben als solcher auf eine wissenschaftliche Widerlegung gar nicht eingeht. Erwies sich daher dort bereits eine wirklich wissenschaftliche Unterredung mit dem Kallikles als unmöglich, so hat hier die Verhandlung mit dem Philebos erst recht nicht weiter geführt, denn ganz wie Kallikles und noch weit hartnäckiger begegnet er in den wenigen Worten, welche er hie und da noch zwischen das fernere Gespräch wirft, noch fortwährend den Beweisen des Sokrates mit Machtsprüchen, p. 12. A. vgl. 22. C., und erklärt sie für blosse Rechthaberei, p. 28. B., obwohl doch dieser Vorwurf eben nur ihn selber trifft, und zeigt endlich eine gänzliche Unfähigkeit sich in den Standpunkt des Gegners zu versetzen, d. h. zu wissenschaftlicher Auffassung überhaupt, p. 27. E. Wie aber das Schlimmste am Unverstande der Dünkel ist, so glaubt auch er noch gar gerade durch seine sinnlose Hartnäckigkeit sich zu einem gewissen väterlichen und schutzherrlichen Auftreten gegen die andern Jünglinge von gleicher Lustliebe berechtigt, p. 16. B., obwohl unter ihnen weit fähigere Vertreter dieser Sache sind, welche, wie Protarchos, seiner Anmassung spotten. Schon die Bezeichnung des Philebos als des schönen, p. 11. C., scheint den ironischen Nebensinn zu enthalten, dass er nach der verwöhnten Weise der Schönen sofort das Gespräch mit dem Sokrates abgebrochen hat, als dasselbe durchaus nicht nach seinem Kopfe gehen wollte; dazu kommt aber die Zurechtweisung p. 12. A. und der mit einer höchst spöttischen Wendung[678]) p. 15. C. ertheilte Rath, den Philebos ja nicht wieder ins Gespräch zu ziehen — damit er nämlich den streng gleichmässigen und wissenschaftlichen Fortgang desselben nicht störe. Sein nichts desto weniger zuweilen erfolgendes Da-

678) Vgl. Stallbaum z. d. St.

zwischenreden, wenn ihm die Frage durch die dialektischen Grundlegungen von ihrem eigentlichen Ziele abzuirren scheint, wird vom Platon zugleich zu der Andeutung, dass dies keineswegs der Fall sei, benutzt, p. 17. E. 18. D. E., so wie überhaupt die Beziehung der einzelnen Glieder zum Verlauf der ganzen Untersuchung immer schrittweise und ausdrücklich hervorgehoben, dagegen alle Seitensprünge und sonstigen kleinen lebendigen Zufälligkeiten des Gesprächs vermieden werden. Auch die Eigenthümlichkeit der Unterredner wird nur mit einigen scharfen Strichen bezeichnet, und selbst das ist für das Vorwiegen der streng wissenschaftlichen Haltung von Gewicht, dass beide Mitsprecher sonst unbekannte Personen sind und wir in dieser Rücksicht auch im Gespräche selbst nichts weiter von ihnen erfahren, als dass Protarchos der Sohn des Kallias ist, p. 19. B. (s. u.), so dass selbst die Muthmassung[679]), ob nicht Philebos schon nach seinem Namen ‚der Liebhaber der Jugendschönheit' eine bloss erdichtete Gestalt sei, gleich dem eleatischen Fremden und der Diotima, gar nicht so schlechthin unwahrscheinlich ist.

Dem Standpunkte des Philebos gegenüber blieb nichts Anderes übrig, als einfach abweisend die blosse abstracte Voraussetzung des sokratischen Wissens geltend zu machen, um nur überhaupt erst den Boden für die Entscheidung der Frage zu gewinnen. Um nunmehr aber diese Voraussetzung selbst mit concretem Leben zu erfüllen, kommen jetzt erst die auf diesem Boden selber möglichen Auffassungen in Betracht. Es sind dies auf der einen Seite die aristippische Verbindung von Lust und Einsicht, bei welcher aber die erstere allein das eigentliche höchste Gut und die letztere blosses Mittel zu diesem Zwecke ist, auf der andern die entgegengesetzte gänzliche Verwerfung der Lust bei den Kynikern, bei welchen jedoch das theoretische Wissen eben im Zusammenhange hiemit gerade so wenig zu seinem Rechte kam, sondern dem praktischen dient, und zwar so, dass auch dieses wiederum blosses Mittel zum Zwecke, zu dem eigentlichen Lebensziele der Bedürfnisslosigkeit bleibt, so dass gerade im Interesse der Wissenschaft selber dem Platon nur in umgekehrter Weise wie dem Aristippos ihre Verschmelzung mit der

679) Ast a. a. O. S. 293. Anm., behutsamer mit Recht Stallbaum Opp. IX., 2. S. 7.

Lust als nothwendig erscheinen musste. Bei den Megarikern endlich ist zwar die Erkenntniss selber Lebensziel, aber die praktische geht bei ihnen umgekehrt zu unmittelbar in der theoretischen auf, so dass erstere zu gar keiner selbständigen Entwicklung gelangt, daher denn Eukleides sich über die Verwerflichkeit der Lust oder ihre Verträglichkeit mit der Einsicht gar nicht genauer ausgesprochen zu haben scheint. So ist denn auch der Gegenstand der Polemik ein umfassenderer und wissenschaftlicherer, als im Gorgias, wo derselbe nur noch erst die gewöhnliche, der Lust zugewandte Lebensansicht und höchstens noch die des Aristippos insofern war, als dieser dieselbe zuerst ausdrücklich und systematisch ausgesprochen hatte.

Dem Sokrates wird daher nunmehr im Protarchos ein ebenbürtigerer Mitunterredner gegeben, welcher zwar keineswegs irgend eine philosophische Ansicht, sondern eben auch nur die Lustliebe des gewöhnlichen Lebens vertritt, aber doch, zugleich von Natur wissbegierig und scharfsinnig, p. 12. D. 13. A. B. f. 14. C. f., bes. 23. D. 36. A. 41. A. 42. D. vielmehr in unvollkommener Weise dieselbe Mischung von Lust und Einsicht in sich darstellt, welche das eigentliche Ziel des Gespräches ist und welche Sokrates von nun ab als Meister vertritt. Und so hat denn allerdings Protarchos von der Zeitphilosophie manche bildende und verbildende Einflüsse erfahren, wesshalb ihm denn auch freilich (s. u.) manche aristippische Sätze in den Mund gelegt werden können, 12. D. 38. A. 42. D. ff. Dahin zielt eben die Hindeutung auf seinen Vater Kallias, den bekannten Freund der Sophisten[680]), noch wichtiger aber — weil es die Rückbeziehung dieses Gesprächs auf den Dialog Gorgias ausser allem Zweifel setzt — ist die ausdrückliche Bezeichnung des Gorgias, p. 58. A. ff., als seines Lehrers, wodurch auch er zum Kallikles in Beziehung, jedoch aber in eine gegensätzliche tritt, so fern in diesem, der dort gleichfalls als ausgegangen von der gorgianischen Richtung erscheint, die gänzliche Ausartung, welche die letzte Folge der sophistischen Lehren ist, im Protarchos aber

680) Denn dass es kein Anderer ist, kann man schon aus p. 36. D. ὦ παῖ 'κείνου τἀνδρός entnehmen, welche Stelle freilich Stallbaum ganz anders deutet. S. gegen ihn Badham in seiner Ausg., London 1855. 8. z. d. St.

mehr die entwicklungsfähigen Keime derselben zum Ausdruck gelangen. Zwischen Sokrates und Philebos bestand lediglich der schroffe und daher auch von Seiten des Erstern noch einseitige Gegensatz; zwischen Sokrates und Protarchos dagegen tritt vorwiegend das Verhältniss des Lehrers zum mitforschenden Schüler heraus, so dass Protarchos vielfach an den Theätetos im gleichnamigen Gespräche erinnnert, nur dass doch dieser von seiner Verbildung frei ist, welche die vollständige Fruchtbarkeit der Belehrung des Sokrates bei ihm trotz seiner p. 22. E. f. abgegebenen Erklärung zweifelhaft macht. Denn noch am Schlusse ist seine Vorliebe für die Lust keineswegs gänzlich ausgerottet, sondern er verlangt dringend auch noch über den Werth ihrer niederen Arten eine gründlichere Belehrung, was Platon benutzt, um das abgebrochene Ende des Dialogs herbeizuführen, und so mag demselben allerdings in manchen Zügen bei ihm das Bild des Aristippos und dessen ähnliches Verhältniss zum Sokrates vorgeschwebt haben. Selbst die flüchtige Hindeutung darauf, welche in p. 53. D. zu liegen scheint, dass er ein Geliebter des Philebos ist[681]), wirft ein ungünstiges Licht auf ihn.

Auch Sokrates erscheint eben hiernach fast durchweg geradezu lehrhaft, wie ein beliebiger anderer Philosoph, ungefähr gleich dem eleatischen Fremden; seine ‚Unwissenheit' tritt ganz zurück; und selbst seine elenktische Kunst, welche zunächst und vor Allem dem Mitunterredner das Geständniss eigener Unwissenheit, Rath- und Sprachlosigkeit (*ἀπορία*, *ἀφασία*) abnöthigt, tritt gleich seinen sonstigen Eigenthümlichkeiten (wie namentlich seiner Mischung des Ernstes mit dem Scherze, p. 28. C. vgl. m. 30. E.) nur in wenigen flüchtigen Zügen hervor, p. 20. A. 21. D. 28. A—C.

Eine Menge stummer Zuhörer, theils Anhänger des Philebos und der Lust, theils des Sokrates und der Einsicht (p. 11. A. 13. A. und dazu H. Müller) fehlt übrigens auch hier nicht, p. 15. C. 16. A. 19. C. D. 67. A. ff.

Handelte es sich endlich im Gorgias nur noch erst um die reine Erkenntniss des Guten, so sollen hier von vorne herein auch die niederen Bewusstseinsstufen beim höchsten Gute mit in Betracht kommen, p. 11. B. f., wodurch also der Philebos sofort

681) S. Stallbaum a. a. O. S. 7. u. z. d. St.

neben dem Gorgias auch ausdrücklich an den Theätetos anknüpft. Ferner beginnt aber auch im Kratylos eben so, wie hier, das Gespräch als eine Fortsetzung[682]), und eben so sind dort in der als voraufgegangen gedachten Gesprächshälfte Natur und Satzung in eben so einseitigem Gegensatze gegen einander festgehalten, wie hier Einsicht und Lust, nur dass hier abweichend von dort Sokrates selber bisher die eine Seite dieses Gegensatzes vertreten hat, und ferner hier in der kurzen Einleitung, p. 11—12. B., die weitere Frage ausdrücklicher gestellt wird, ob nicht beide Seiten zu einer höheren Einheit zusammengehen. Wäre sie indessen bloss so gestellt, so wäre zu der Erhärtung der bejahenden Antwort bereits der kurze dritte Abschnitt (s. u.) ausreichend gewesen und hätte sich dann hier sofort anschliessen müssen. Allein es wird vielmehr sogleich die tiefere Frage über das Wie dieser Vereinigung mit eingeschlossen, indem ausdrücklich auch darüber eine Bestimmung verlangt wird, welche von beiden, ob Einsicht oder Lust, die vorzüglichere Rolle in ihr spielt oder eben desshalb bereits für sich genommen ihr näher steht. Ja, noch mehr, es wird sogar auch schon ausdrücklich gesagt, dass beide gar nicht die letzten in Frage kommenden Begriffe sind, sondern vielmehr der der besten Gemüthsverfassung (ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) oder der Glückseligkeit (τὸν βίον εὐδαίμονα κτλ.), d. h. also des höchsten Gutes in der Stufenfolge seiner Bestandtheile[683]).

682) Stallbaum a. a. O. S. 6. Neben ihm vgl. üb. diesen ganzen Abschn. namentlich Steinhart a. a. O. IV. S. 599—610., dem wir indessen nicht überall folgen können, z. B. wenn er trotz seiner mit uns übereinstimmenden Auffassung des Philebos denselben dennoch zum Anhänger des Aristippos macht, den er nur missverstanden habe! (S. 603. vgl. 627.) oder wenn er behauptet, (S. 606), dass Sokrates in dem bisherigen Gespräche mit ihm gemeinschaftliche Sache mit den Kynikern und Megarikern gemacht habe — s. dagegen das oben über die ethische Lehre dieser Schulen Bemerkte — oder gar, dass der historiche Sokrates gleichfalls die Lust aus dem Tugendbegriffe gestrichen habe (S. 605.), s. dagegen Zeller Phil. d. Gr. II. S. 60—65., oder endlich, dass Platon im Gorgias noch ein Gleiches gethan (S. 622.); s. dagegen das von uns I. S. 94. 96. 462. Bemerkte und Steinhart selbst a. a. O. II. S. 380. Unrichtig ist endlich auch die Behauptung, dass Philebos sich von der Untersuchung zurückziehe, sobald Sokrates die Frage aufwerfe, ob das höchste Gut nicht vielmehr ein Drittes sei (S. 602 f.); denn Philebos hat dies im Gegentheil schon vorher gethan.

683) Dies Alles hat Steinhart a. a. O. IV. S. 612. übersehen, vgl.

Und die Antwort auf diese Fragen schliesst vielmehr die weitere Vorfrage in sich, ob überhaupt alle Arten und Grade von beiden zu demselben gehören (s. p. 14. B. u. dazu Stallbaum), und dies führt wieder in dem kurzen:

II. ersten Abschnitt, p. 12. B.—14. B.,

zu der noch weiteren Vorfrage zurück, ob es überhaupt verschiedene, ja einander entgegengesetzte Arten der Lust und der Einsicht giebt, sofern die Kyniker überhaupt alle Gliederung nach Gattungen und Arten bestritten und auch die Megariker sie nur erst sehr unvollständig anerkannten (s. Thl. I. S. 199 ff. 303. 307 f.) und Aristippos endlich, um die Lust als Lebensziel festhalten zu können, behauptete und behaupten musste, dass die eine Lust oder Unlust von der andern nicht in ihrer Art, sondern nur in ihrem Ursprunge verschieden sei[684]), daher denn auch dem Protarchos dieselbe Behauptung in den Mund gelegt (p. 12. D.), übrigens aber dadurch wieder ein neuer Gesichtspunkt der folgenden Untersuchung, nämlich der Gegensatz des Seins und Werdens, eingeleitet wird. Zunächst aber begnügt sich Sokrates, an einem Beispiele aus einem anderen Kreise zu zeigen, dass selbst der Gegensatz der Arten die Einheit der Gattung nicht aufhebt, p. 12. E. f.[685]), indem der Gegensatz bekanntlich vielmehr gerade Grundlage der Eintheilung ist, woraus denn wenigstens die logische Möglichkeit einer Unterscheidung von guter und schlechter Lust erhellt, p. 13. A. B., nur dass allerdings, wie Protarchos richtig bemerkt, selbst die Artunterschiede der

---

Jahns Jahrb. LXX. S. 136. Ebenso wenig ist seine Behauptung (S. 612.) begründet, dass schon hier darauf hingewiesen werde, dass das höhere Dritte der Einsicht verwandter sei, als der Lust.

684) Diog. Laërt. II, 87. (der jedoch irriger Weise ihm auch die Gradunterschiede der Lust abspricht, s. Zeller a. a. O. II. S. 121 f. Anm. 1.). Vgl. Brandis Griech.-röm. Phil. IIa. S. 98 f. und unten in unserm Abschn. VI. zu Ende die ausführlichere Erörterung der aristippischen Lehre.

685) Um so mehr missversteht Steinhart a. a. O. IV. S. 612. den Zusammenhang, wenn er, was doch erst im dritten Abschnitt geschieht, schon hier die Folgerung ausgesprochen findet, dass weder die Einsicht noch die Lust das absolut Gute sein könnten, weil beide verschiedene Arten hätten! Als ob nicht gerade die höchsten Begriffe auch die reichsten an Arten wären!

Lust zugegeben, die Anwendbarkeit auch dieses Gegensatzes auf sie damit noch nicht bewiesen ist, p. 13. B. C. Darin liegt denn wieder ein Rückblick auf den Gorgias, indem dies einerlei ist mit dem dort p. 497. D.—498. D. aufgestellten Beweise für die Verschiedenheit des Guten und Angenehmen, dass der Tugendhafte betrübt und der Lasterhafte fröhlich sein könne, womit derselbe in dieser Gestalt und eben damit wieder die ganze bloss ethische Behandlungsweise der Frage als ungenügend bezeichnet und somit die folgende dialektisch-ethische unmittelbar eingeleitet wird, indem Protarchos wiederum nicht ohne Grund den eigentlichen Beweis für die Artunterschiede der Lüste noch immer vermisst. Sokrates führt diess nämlich jetzt auf das Verhältniss der Arten zu den Gattungen überhaupt zurück und bezeichnet es als unreife Eristik, die Vielheit und den Gegensatz innerhalb der Einheit abzuleugnen, welche zu der sinnlosen und jener Behauptung selbst widersprechenden Folgerung führe, dass das Unähnliche, welches doch auch ein in sich einiger Begriff ist, dem Unähnlichen am Allerähnlichsten sei, p. 13. C.—E. Damit wird denn nun jetzt vielmehr gegen die Kyniker und Megariker Front gemacht[686]) und die Untersuchung nunmehr zunächst an den Sophisten und Parmenides angeknüpft, in welchen eben diese Verhältnisse behandelt wurden. Dadurch gelangen wir zum:

III. zweiten Abschnitte, p. 14. B.—20. B.

in welchem der Inhalt jener beiden Gespräche im Kurzen wiederholt und dadurch sowohl die methodische Grundlegung für die Behandlungsweise der Frage, so wie sachlich die Anknüpfung derselben an die Ideenlehre wirklich gewonnen wird. Dabei wird nun zunächst wieder ganz, wie im Anfange des Parmenides p. 128. E.—130. A. und ganz an demselben Beispiel die im Sophisten behandelte Einheit des Dinges bei der Vielheit seiner Eigenschaften und des empirischen Ganzen bei der seiner Theile als geringfügig zurückgestellt, p. 14. C.—E.[687]) (s. Thl. I. S. 337 f.) und vielmehr, wie dort, auf das schwierigere gleiche Problem in Bezug auf die Ideenwelt selbst verwiesen, p. 15. A., und sodann eben so die bei demselben sich erhebenden Bedenken von dorther

686) Steinhart a. a. O. IV. S. 629.

687) Stallbaum zu p. 14. C. Zeller a. a. O. II. S. 202.

wiederholt. Jedoch wird hier noch erst die schon im Sophisten erledigte und daher im Parmenides schon p. 128. E. f. vorweggenommene und sodann p. 135. B. C. als bereits unumstösslich beseitigt betrachtete Vorfrage, ob man überhaupt Ideen als das wahrhaft Seiende anzunehmen habe, zunächst eingeschoben und sodann zweitens, wenn wir Stallbaums[688]) Erklärung als der natürlichsten folgen, die weitere Frage, wie man das Werden von ihnen fern halten könne, angedeutet, welche sich im Parmenides mit diesen Worten gar nicht findet, aber doch im Grunde nichts Anderes, als das Verhältniss von Einheit und Vielheit rein innerhalb der Ideen selbst, von dem Fürsichsein jeder einzelnen zu der Inhärenz aller in der höchsten besagt, was also im Parmenides gleichfalls schon in dem obigen Abschnitte mit enthalten ist, s. p. 129. B. D. ff., und p. 135. E. noch einmal wiederholt wird. Eben so wird endlich drittens von den Schwierigkeiten, die sich im Verhältniss der Ideen zur Erscheinungswelt ergeben, nur die erste der dort von p. 130. E. ab aufgestellten (s. Thl. I. S. 338 ff.) wiederholt, weil nur diese sich ausdrücklich auf Einheit und Vielheit bezieht und weil überdies alle übrigen bereits einschliesslich in ihr enthalten und meistens nur aus dem Versuche sie zu umgehen entsprungen sind. — p. 15. B. C.

Eben so wenig ist es nöthig, die Auflösung aller jener Bedenken hier zu wiederholen; vielmehr lässt Platon den Protarchos einfach die Ideenlehre mit allen ihren Folgerungen zugestehen, p. 15. C. [689]), und je mehr dieser sich dadurch als einen

688) a. a. O. S. 115. zu p. 15. B. Richtig erinnert zwar Steinhart *Prolegomena ad Platonis Philebum*, Naumburg 1853. 4. S. 32. Anm. 134., dass das ὅμως dieser Erklärung entgegenstehe; bei der Unzulässigkeit seiner eigenen Auffassung (s. Jahns Jahrb. LXX. S. 141 f.) wird es indessen am Gerathensten sein auf kritischem Wege zu helfen, und entweder ist ὄντως oder mit Badham Philologus 1855. S. 341. ὅλως zu schreiben.

689) Zu τὰ τοιαῦτα ist wohl zu ergänzen ἓν καὶ πολλά. Räthselhaft ist es, wie Steinhart in H. Müllers Uebers. IV. S. 631. trotz dieser ausdrücklichen Erklärung behaupten kann, jene Fragen würden hier klarer und allseitiger beantwortet. Alles, was er dafür anzuführen weiss, ist nur, dass die Ideen hier zuerst ausdrücklich Einheiten (ἑνάδες, μονάδες) heissen. Allein das ist ja keine Antwort, sondern gehört ja mit zur Frage, ist auch überdies die allerunmittelbarste Folge aus den frühern Untersuchungen und zeugt eben desshalb, nebenbei bemerkt, auch

Schüler des platonisirten Sokrates bekennt, desto mehr bezieht sich, wie Steinhart[690]) richtig erkannt hat, die unmittelbar folgende Polemik, dass zwar die Verbindung des Vielen mit dem Einen in der Natur der menschlichen Denkgesetze liege (womit denn den eleatisirenden Sokratikern vorgeworfen wird, gegen die letzteren zu verstossen)[691]) dass aber das blosse Stehenbleiben bei dieser Formel, als wenn in ihr bereits alle Weisheit enthalten wäre, gleichfalls eine um Nichts bessere Eristik sei, p. 15. B. —16. A., auf Platons eigene jugendlich schwärmerische Anhänger. Dies erhellt überdies noch daraus, dass sich Protarchos selber wirklich hievon getroffen fühlt und scherzend dem Sokrates droht, seine Warnung wahr zu machen und sich ganz mit dem Philebos gegen ihn zu verbünden, d. h. ihm wirklich die gleiche Rechthaberei, wie dieser, entgegenzusetzen, deren Folge eben die Eristik ist, p. 16. A. Platon mochte um so mehr das Eindringen derselben auch in seine eigene Schule befürchten, als sich die des Sokrates, die doch bereits eine Ueberwindung der Sophistik war, von der Fortpflanzung derselben in dieser Gestalt nicht hatte frei halten können. Er scheint aber zugleich an dieser Stelle von Neuem Verwahrung gegen die Verwechselung seines eigenen indirect-kritischen Verfahrens mit der Eristik einzulegen und darauf hinzudeuten, dass die letztere auf seinem Standpunkte nur durch ausschliessliches Hervorheben der einen oder der anderen Seite in den Antinomien Statt finden könnte, mithin durch die Allseitigkeit seiner Behandlungsweise derselben beseitigt sei. Dagegen gesteht er mittelbar mit jener Bemerkung ein, selber noch nicht über den Beweis der Thatsache einer Gliederung der Ideen im Allgemeinen hinausgekommen zu sein, und man sieht, dass er eine genauere Ausführung von dem Wie derselben im Einzelnen noch immer beabsichtigt, wobei aber nach seiner eignen Erklärung im Folgenden (p. 16. B. C.) die Schwierigkeiten derselben bisher noch unübersteiglich für ihn gewesen sind. Es ist dies die zweite Stelle, in welcher Platon — und zwar noch ausdrücklicher, als in der ersten, Phaed. p. 100. D., s. Thl. I. S. 449.

---

von keinen stärkeren pythagoreischen Einflüssen, als jene. Eben hiernach muss man διαπονήσασθαι auch freilich nicht übersetzen ‚durcharbeiten', sondern einfach: ‚zur Entscheidung bringen'.

690) a. a. O. IV. S. 631 f.

691) Ganz falsch H. Müller a. a. O. IV. S. 762. Anm. 7.

— eine gewisse Unbefriedigung an seinen bisherigen Ergebnissen ausspricht, indem er den Widerspruch wohl fühlt, dass das indirecte Schlussverfahren, dessen er sich doch bisher allein bedient hat, doch nur ein bloss vorbereitendes Hülfsmittel für seine positive Dialektik sein soll. Platon schreibt dies natürlich nicht dem Mangel seiner Ideenlehre zu, innerhalb welcher es vom höhern Begriffe zum niederen und von der Idee zum Einzeldinge keinen wahrhaft positiven Uebergang, sondern nur eine negative Entäusserung giebt, mithin auch noch kein directes Schlussverfahren, sondern statt dessen nur die Eintheilung, und eben so für den umgekehrten Weg der Induction, ohne dass Platon dies selber gemerkt zu haben scheint, eben nur jenes indirecte Schlussverfahren übrig bleibt; sondern er schiebt die Schuld — dem im Phädon p. 89. C. ff. geäusserten Grundsatze gemäss — lediglich auf seine individuellen Mängel und Schwächen, lediglich darauf, dass er selber nur noch nicht tief genug in das Wesen der Ideen eingedrungen ist. Es ist also ganz derselbe Mangel, von dem sich in jener obigen Stelle des Phädon das dunkle Gefühl in sachlicher und hier in methodischer Beziehung bei ihm geltend macht.

Die ganze nunmehr folgende Darlegung des eigentlich positiven dialektischen Verfahrens (p. 16. C.—18. D.) unterscheidet sich denn auch dem Obigen gemäss von den schon früher, namentlich im Phädros p. 265. D. ff. gegebenen nur durch die bestimmtere Anknüpfung an die sachliche, mit der Ideenlehre gesetzte Grundlage, auf welcher dies Verfahren beruht und wie sich dieselbe inzwischen im Sophisten und Parmenides entwickelt hat[692]). Vorzugsweise wird dabei die Begriffstheilung ins Auge gefasst, weil es sich ja nach dem vorigen Abschnitte darum handelt, die Einsicht wie die Lust methodisch in ihre Arten zu theilen, und ausdrücklich wird es noch einmal in einem besonderen, diesen vorliegenden Abschnitt mit dem voraufgehenden verbindenden Absatze hervorgehoben, dass der erstere keine erweiternde Hinausleitung über dies Ziel sei, sondern vielmehr geradeswegs auf dasselbe hinarbeite, p. 18. D.—20. B. vgl. 18. A., doch fehlt die Hindeutung darauf nicht, dass auch von der Be-

692) Man vgl. meine Bemerkungen gegen Steinhart, Jahns Jahrb. LXX. S. 133.

griffsbildung, nur in umgekehrter Reihe, ganz dasselbe gelte, p. 18. A. B.[693]). Die Regel der Eintheilung nun, dass man immer schrittweise zu den zunächst niedrigeren Arten und auf demselben Wege immer weiter hinabgehen müsse, entspricht ganz der im Phädros gegebenen der Theilung *κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε*, und wenn dort hinzugesetzt wird ‚bis zu den nicht weiter theilbaren (*ἄτμητα*),' d. i. niedrigsten Arten, welche keine anderen mehr unter sich haben, sondern nur noch die unbestimmte Vielheit der gleichnamigen Einzelwesen, ‚hinab', so ist hier offenbar eben dasselbe gesagt, wenn es heisst, man dürfe die Gattungseinheit nicht eher in die unbestimmte Vielheit (*ἰδέα τοῦ ἀπείρου*) aus einander gehen lassen, d. h. zu theilen aufhören, als bis man den ganzen Kreis der bestimmten Vielheit — der ihr untergeordneten Artbegriffe — durchmessen und festgestellt habe. Nur aber wird erst hier auf Grundlage des Staatsmanns und besonders des Parmenides klar, dass die *ἄτμητα* im Phädros nichts Anderes, als die niedrigsten Begriffe oder Ideen sind, und eben so erhellt auf derselben Grundlage, dass die von ihnen herab allein noch übrig bleibenden unbestimmten Massen (*ἄπειρα* p. 16. D.) von Einzelwesen[694]) seitens dieser Unbestimmtheit eben desshalb nicht mehr in den Ideen, sondern dem der Idee entgegengesetzten Princip, dem *ἄπειρον* oder der Materie wurzeln, die somit das Princip der Individuation ist, und der Ausdruck *ἰδέα τοῦ ἀπείρου* (p. 16. D.) kann uns hierin nicht irre machen, sondern *ἰδέα* heisst hier einfach ‚Gestaltung' und dient, wie oft, zur blossen Umschreibung des beigefügten Genitivs[695]), vgl. *φύσις* und *γένος ἀπείρου* p. 18. A. 24. E. 25. A. Wohl aber ist hier noch die formal-logische Betrachtungsweise vorwiegend, nach welcher Ideen und Dinge unter den gemeinsamen Ausdruck des **Daseins** (*τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι*) zusammengefasst werden, denn nur so kann gesagt werden, dass alles Dasein Einheit und Vielheit, Grenze (*πέρας*) und Unbegrenztheit (*ἀπειρία*) in sich vereinige, p. 16. C., wenn wir auch bereits nunmehr klar genug sehen, wie

693) **Stallbaum** a. a. O. S. 29.

694) **Stallbaum** a. a. O. S. 28. 36 f., der freilich den wunderlichen Zusatz macht: *quippe quae notionis unitate comprehendi propter immensam copiam et varietatem suam nullo modo possunt.* Im Uebrigen nehme ich meinen Widerspruch gegen ihn, Jahns Jahrb. a. a. O. S. 138. zurück.

695) Vgl. **Zeller** a. a. O. II. S. 194 f. Anm. 4.

diese beiden Gegensatzpaare sich zu einander verhalten, nämlich so, dass, wenn man die Vielheit nur im Sinne der bestimmten fasst, das erste Paar in seiner gegenseitigen Durchdringung die Ideenwelt bildet und, da dieser das ἄπειρον entgegengesetzt ist, mit dem πέρας des zweiten Paares zusammenfällt[696]). Sollte nun bloss eine Gliederung der Erkenntniss und der Lust in ihre Arten vorgenommen werden ohne Rücksicht darauf, wie sich beide zu den beiden entgegengesetzten Principien alles Daseins verhalten, so genügte diese logische Betrachtungsweise, — denn dass auch die Lust wirklich verschiedene Arten unter sich haben muss, sie müsste denn selbst eine von den niedrigsten Arten sein, ist nunmehr vollkommen bewiesen — allein da diese selber eben so gut, wie die ethische Grundfrage des ganzen Dialogs auf die Ideenlehre als Basis im Obigen zurückgeführt ist, so musste die förmliche metaphysische Scheidung der Principien jener Eintheilung der Lust und der Erkenntniss voraufgehen. So wachsen der vierte und fünfte Abschnitt — und zwar nothwendig in dieser Reihenfolge — aus dem ersten und zweiten hervor, und eben so ergiebt sich hieraus, dass auch im vierten Abschnitte das πέρας nichts Anderes, als die Ideenwelt, das ἄπειρον nur die Materie und die Mischung aus beiden nur die Erscheinungsdinge bedeuten kann[697]); und Alles, was noch in Frage kommt, ist nur, warum sich dieser Abschnitt nicht unmittelbar an den vorliegenden anschliesst.

Bevor wir jedoch zur Beantwortung dieser Frage übergehen, ist noch hervorzuheben, dass wir dieselben Beispiele der Buchstaben und der Tonkunst zur Verdeutlichung der inneren Gliederung unter den Ideen, wie im Theät. p. 202. E. ff. Soph. p. 253. A. ff. Staatsm. p. 277. E. ff. auch hier wiederfinden, und dass die Erwähnung des ägyptischen Theuth, welcher — als Erfinder der Buchstaben Phädr. p. 274. D. — dieselben zu-

---

696) Darnach ist Zeller a. a. O. II. S. 239 f. zu berichtigen.

697) Brandis a. a. O. II a. S. 332. Anm. u. Steinhart a. a. O. IV. S. 638—641. (s. jedoch Jahns Jahrb. a. a. O. S. 134.), wogegen es schwer zu begreifen ist, dass ein so hervorragender Denker, wie Zeller, seine in d. plat. Stud. S. 248 ff. ausgesprochene Ansicht, dass das πέρας dort die Weltseele bezeichne, Phil. d. Gr. II. S. 198. 221. 248. trotz Brandis Einspruch wiederholen konnte.

gleich[698]) in Vocale, Halbvocale und mutae getheilt habe, p. 18. B.—D., dem Zwecke zu dienen scheint, die Leser an den Phädros und folglich auch die dort gegebne Schilderung des dialektischen Verfahrens zu erinnern, um ihn so zu einer Vergleichung derselben mit der hiesigen zu veranlassen und ihm so das von uns dargelegte Verhältniss zwischen beiden zum Bewusstsein zu bringen. Damit verbindet sich indessen zugleich die Absicht, selbst die Anwendung der Eintheilung auf das empirische Gebiet, wie hier auf die Buchstaben eben so sehr, wie vorher p. 16. C. die reine Methode der Eintheilung an sich als göttliche Schenkung darzustellen. Die Bedeutung solcher ‚göttlichen Schenkung' ist uns schon aus dem Menon und Kratylos (s. Thl. I. S. 71 f. 156.) zur Genüge bekannt; es steht das Geschenkte hier eben nur im Gegensatze zum Selbsterworbenen, es ist vielmehr die eingeborne, unveräusserliche Idealität der Seele, in welcher ihre Erhabenheit über alles Körperliche begründet liegt (Phäd. p. 72. E. ff. s. Thl. I. S. 429 ff.), Erkenntnissfähigkeit, Wahrheitskeime und vor Allem der sie in Bewegung setzende Trieb, kraft deren der Mensch Vieles bereits praktisch und von blosser richtiger Vorstellung geleitet, ausübt, bevor er sich ein streng wissenschaftliches Bewusstsein darüber erworben. Platon musste aber dies hier hervorheben, um dem scheinbaren Widerspruche, dass seine Methode, die doch er erst gefunden, trotzdem allem menschlichen Denken nothwendig zu Grunde gelegt werden müsse (s. S. 10.) und folglich doch auch von je her zu Grunde liegen musste, zu entgehen. Dazu kommt seine Ansicht von den grossen Weltperioden, welche er mit den meisten Philosophen des Alterthums theilt und kraft welcher der Welt nur eine bestimmt abgegrenzte Reihe auch geistiger Entwicklungen zukommt, mit deren Ablauf die eine Periode geschlossen ist und in der neuen dieselbe Reihe von vorne an wieder beginnt. Wir haben ferner gesehen, dass er die eigentliche Präexistenz im Gegensatz gegen die blossen Zwischenzustände — wenigstens für die mythische Darstellung — mit dem Beginn einer solchen neuen Weltperiode in Eins setzt (s. Thl. I. S. 234. 242. 243. 460 f.). Um so mehr darf er den Vorfahren, den Menschen der mythischen Zeit, einen grössern

---

698) Denn dies Letztere schliesst ja das Erstere gar nicht aus, wie H. Müller a. a. O. IV. S. 763. Anm. 11. zu glauben scheint.

Schatz von jener unmittelbaren Weisheit zuschreiben und eben damit im Sophisten die eleatische Lehre für älter, als Xenophanes (p. 242. D.) und eben so hier seine eigne Dialektik und weiter unten p. 28. D. ff. auch den *νοῦς* des Anaxagoras für eine bereits aus der Urzeit überlieferte Sage erklären[699]), ohne übrigens damit behaupten zu wollen, dass die Menschen jener Zeit auch wirklich mit diesem Pfunde besonders gewuchert und es zu einer wirklich selbstbewussten Erkenntniss gesteigert hätten, was vielmehr allerdings der folgenden Entwicklung vorbehalten blieb, nur dass auch diese keine geradlinige ist, sondern Fortschritt und Rückschritt periodisch mit einander wechseln, wie dies Alles in dem Mythos des Politikos veranschaulicht wurde. Aus ihm allein erklärt sich denn auch die Bezeichnung der Vorfahren als ‚den Göttern näher wohnend' (*ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες*), sofern die Götter dort in der fortschreitenden Periode als unmittelbar die Welt und die Menschen regierend und somit gleichsam als ihre Könige in ihrer Mitte wohnend mythisch dargestellt werden[700]).

---

699) Ganz ähnlich ist es aufzufassen, wenn *Men.* p. 91. E. f. die Sophistik für älter erklärt wird, als ihr Urheber Protagoras, denn obwohl in diesem Dialog jene eigenthümlich platonischen Voraussetzungen dieser Betrachtungsweise noch nicht zur Reife gekommen sind, so sieht doch auch hier Platon bereits in den frühern Entwicklungen die Keime der nachfolgenden und hält es keineswegs für ganz unrichtig, wenn Protagoras selbst im Dialog seines Namens die Dichter für seine Vorgänger erklärt. S. Thl. I. S. 43. vgl. m. 52. Letztere waren vor den Sophisten die Bildner der Nation und liessen sich gleich ihnen bereits ihre Geisteserzeugnisse bezahlen, wobei namentlich an die, wie es heisst, sehr geldgierige Muse des Simonides erinnert werden mag, welcher im Protag. p. 340. E. f. namentlich scherzhafterweise als Vorläufer des Prodikos bezeichnet wird.

700) Die Erklärungen von Baumgarten-Crusius und Huschke (bei Stallbaum z. d. St.): *qui utebantur diis familiariter* und andererseits von Stallbaum: *qui diis erant ortu suo propiores* verfehlen daher beide gleich sehr wenigstens den ursprünglichen Sinn, der offenbar ein räumlicher ist. Ganz verunglückt dagegen ist es, wenn H. Müller a. a. O. IV. S. 763. Anm. 10. zwar diesen letztern Gesichtspunkt festhält, dabei aber vielmehr die Bewohner der Hocherde im Phädon versteht, da doch diese nach der mythischen Fiction daselbst gar nicht im Zustande menschlicher Körperlichkeit, sondern vielmehr der annähernden Körperlosigkeit eines Zwischendaseins nach dem Tode sich befinden (s. Thl. I. S. 460 f.),

Alle solche unmittelbare göttliche Eingebung steht nun aber als blosse Dichter- und Seherweisheit beim Platon immer der streng dialektischen Untersuchung gegenüber, und er will uns daher hiedurch zugleich drittens belehren, dass wir alles Voraufgehende, für sich genommen, nicht als eine solche zu betrachten haben, sondern eben nur als eine Entlehnung aus seinen frühern wirklich dialektischen Erörterungen, als einen zusammenfassenden kurzen Rückblick auf sie. Derselbe Gesichtspunkt waltet auch noch im:

IV. dritten Abschnitt p. 20. B.—22. E.,

indem hier sogar Sokrates unmittelbar selber den Inhalt desselben als göttliche Eingebung empfangen hat, p. 20. B. C., und wiederholt sich auch noch im Folgenden p. 23. C. 25. B. Nachdem nämlich die Vorfrage, ob es überhaupt Arten der Einsicht und der Lust gebe, nunmehr entschieden ist, musste der wirklichen Aufsuchung dieser Arten zum Zwecke des Nachweises, ob sie alle oder welche von ihnen gut seien, nunmehr zunächst die Beantwortung der Hauptfrage vorangehen, ob überhaupt eine Verbindung beider Hauptgattungen zur Bildung des höchsten Gutes nothwendig sei oder schon eine von ihnen allein hiezu genüge. Diese Entscheidung wird nun aber sehr einfach dahin gefällt, dass nach göttlicher Eingebung das Gute das Vollendete und sich selbst Genügende, die Lust aber weder ohne Einsicht sich selber genügend ist, da mit ihr immer wenigstens schon das Bewusstsein ihrer selbst gegeben sein muss und sie gar keine Lust ist, wenn sie nicht auch als solche zum Bewusstsein kommt, noch auch die Erkenntniss ohne Lust, weil sonst die erstere den Menschen gleichgültig lassen und kein Interesse — zu ihrem Erwerbe — für sich erwecken würde. Allein jene Selbstgenüge gilt offenbar ja auch nur von der Idee des Guten, und auch die Vereinigung von Einsicht und Lust würde ihr nur dann völlig entsprechen, wenn in derselben diese Idee selber bestände, sonst aber wird auch sie nur eine höhere Annäherung an dies Ideal hervorbringen, als Einsicht oder Lust allein. Diese ganze Entscheidung ist also nur eine vorläufige, aber es ist klar, dass

---

während hier nur von den wirklichen, früher lebenden Menschen und zwar Griechen die Rede ist.

auch sie erst gefällt werden konnte, nachdem die ethische Grundfrage in den beiden voraufgehenden Abschnitten auf die Dialektik und Ideenlehre zurückgeführt war, und da dies eben in der Form einer Anlehnung an frühere Beweisführungen geschah, welche als göttliche Eingebung bezeichnet wurde, so musste auch diese vorläufige Entscheidung noch eben so bezeichnet werden[701]). Bloss vorläufig ist aber diese Entscheidung eben desshalb auch noch in einer anderen Hinsicht, weil nämlich noch nicht gesagt ist, ob das höchste Gut überhaupt mit dem höchsten Guten oder der Idee des Guten schlechthin einerlei oder nur eine der obersten Erscheinungsformen desselben ist. Ausdrücklich fügt daher Sokrates hinzu, dass die obige Betrachtungsweise nicht von der vollkommenen, göttlichen Erkenntniss (*νοῦς*), sondern nur von seinem eigenen *νοῦς*, d. h. von der unvollendeten und bloss werdenden menschlichen Erkenntniss überhaupt gelte, welche allerdings eines solchen äusseren Spornes bedarf, wie es die mit ihrem Erringen verbundene Freude ist. Der göttliche *νοῦς* dagegen sei sich selbst genügend, d. h. also unmittelbar Eins mit der Idee des Guten[702]). Damit ist von den obigen beiden Möglichkeiten bereits die erstere ausgeschlossen; jede genauere Bestimmung über die Art der Verbindung von Einsicht und Lust aber muss nunmehr gleichfalls aus der Ideenlehre getroffen werden, d. h. es fragt sich zunächst, ob die Idee der erstern selbst oder die der letztern die höhere ist, womit kraft der Inhärenz der Dinge in den Ideen und wiederum der niedern Ideen in den höheren zugleich schon derjenigen von beiden, deren Idee die niedere ist, auch ein stärkeres Versenktsein in die Materie zuzuschreiben ist. Dass dies die Lust sein werde, liegt bereits im Obigen angedeutet, muss aber nunmehr auch bewiesen werden.

V. Der vierte Abschnitt p. 23. B.—31. B.

Bei dem streng systematischen Gange der ganzen Darstellung lässt sich nicht daran zweifeln, dass, wenn nunmehr zu den schon im zweiten Abschnitte enthaltenen drei Momenten alles

---

701) Schief ist daher Stallbaums (a. a. O. S. 33. u. z. d. St.) Auffassung, durch die göttliche Eingebung solle bezeichnet werden, dass die Bestimmung des Guten als des Sichselbstgenügenden ein keines weitern Beweises bedürftiges Axiom sei.

702) Zeller Phil. d. Gr. II. S. 311.

Daseins noch ein viertes als *αἰτία* hinzutritt, doch auch dieses kein absolut neues, sondern in dem bisherigen Zusammenhange bereits mitgesetztes sein wird. Und da die *αἰτία* als solche gerade das oberste aller dieser Momente sein muss, folglich doch vor allen anderen sich selber genügend, worin könnten wir es da anders zu suchen haben, als eben in der Idee des Guten[703])! Damit fällt denn auch die letzte Berechtigung derjenigen Anschauung, welche unter der *αἰτία* als wirkender Ursache den persönlichen Gott Platons im Unterschiede von jener Idee versteht und der letzteren nur die Bedeutung der Zweckursache übrig lässt[704]). Hätte Platon dies gewollt, so hätte er nicht eine, sondern zwei *αἰτίαι* auftreten lassen müssen, da es ihm doch zu der Bestimmung des höchsten Gutes mindestens eben so sehr auf die letztere ankommen musste. Vielmehr erscheint so die Einssetzung des absoluten Guten mit dem göttlichen *νοῦς* am Ende des vorigen Abschnitts ausgesprochenermassen (s. p. 22. C.—E.) als die unmittelbarste Ueberleitung zum ausdrücklichen Hervortreten der *αἰτία* als eines besonderen vierten Moments in dem vorliegenden, wenn auch Platon die Einschiebung eines kurzen Zwischengliedes p. 22. E.—23. B. für nöthig hielt, um das unnmehrige Eintreten einer ganz neuen, principielleren und erst eigentlich entscheidenden Phase der Untersuchung noch besonders hervorzuheben. Demzufolge stellt sich der vorliegende Abschnitt aber auch zugleich als eine unmittelbare Fortsetzung der Erörterungen im Phädon über das Verhältniss des anaxagoreischen *νοῦς* zum Begriffe des Guten (s. Thl. I. S. 444 ff.) dar und ist daher auch nach Massgabe derselben aufzufassen.

Sollte nun aber diese Deutung dem zu widersprechen scheinen, dass ja schon in dem *πέρας* die gesammte Ideenwelt und folglich auch die Idee des Guten enthalten ist, so findet dies doch seine Parallele darin, wenn dem *πέρας* und dem *ἄπειρον* das aus beiden Gemischte als eine neue, dritte Gattung selbständig an

---

703) Eben so urtheilen Brandis und Steinhart in den Anm. 697. angef. St. St., wogegen Zeller seiner gleichfalls dort angef. Auffassung des *πέρας* gemäss vielmehr die ganze Ideenwelt versteht. S. jedoch Anm. 707.

704) Wie Trendelenburg *De Platonis Philebi consilio*, Berlin 1837. 8. bes. Anm. 42. thut.

die Seite gesetzt wird. Ja, obgleich dies Letztere nichts Anderes ist, als die ganze Menge der Einzeldinge, des werdenden Daseins, oder die Erscheinungswelt (*τὰ γιγνόμενα* p. 27. A., *γεγενημένη οὐσία* p. 27. B., *γένεσις εἰς οὐσίαν* p. 26. D.), so wird nichts desto weniger das ‚Gemischte' p. 30. C. als blosser Bestandtheil des Universums bezeichnet. Rein methaphysisch ist also die Betrachtungsweise auch hier nicht und kann es auch nicht sein, denn die rein metaphysische Sonderung hätte nur den Gegensatz des *πέρας* und des *ἄπειρον* gegeben und, statt eine selbständige Betrachtung des Gemischten als solchen, auf welche es hier gerade vorzugsweise ankam, zu ermöglichen, vielmehr zu einer Zersetzung desselben in jene beiden Elemente gezwungen. Man s. namentlich p. 25. D. und dazu Badham. Dazu kommt aber, dass das durch die demzufolge gewählte, abstract logisch aus einander haltende Weise allein ermöglichte gesonderte Auftreten des ‚Gemischten' eine wissenschaftliche Auffassung des *ἄπειρον* überhaupt erst ins Werk setzen kann, weil dieses als das an sich Begrifflose umgekehrt, erst in Beziehung auf die Idee gebracht, also erst innerhalb des Gemisches, wie sich dies schon aus der vierten Thesis des Parmenides ergab (Thl. I. S. 342), sich in Begriff und Worte fassen lässt. Nur so erklärt es sich, dass von dem *ἄπειρον*, welches doch das absolut Bestimmungslose ist, gesagt werden kann, dass es ‚gewissermassen' Vieles sei (p. 24. A), dass es viele Arten darbiete und nur, unter den Begriff des Mehr und Minder eingezeichnet, als Eins erscheine (p. 26. C.), indem es eben nicht in seiner Reinheit gehalten, vielmehr in den besonderen Gattungen betrachtet wird, die es durch die Verbindung mit dem *πέρας* annimmt[705]). Nur so kann die Lust zu dem *ἄπειρον* gerechnet werden, weil sie immer noch ein Mehr oder Minder zulässt, d. h. weil es keine absolut grösste und kleinste Lust giebt[706]), obwohl sie doch of-

---

705) Wehrmann *Platonis de summo bono doctrina*, Berlin 1843. 8. S. 46 f.

706) Wehrmann a. a. O. S. 50—53. wendet dagegen ein, dass die reine Lust auch die absolut höchste sei, was nur wahr ist, wenn man den moralischen Rang ins Auge fasst (s. u.), um den es sich hier noch gar nicht handelt, und nicht die Heftigkeit der Lustempfindung als solcher. Der Grund dagegen, welchen er selber für die Zurechnung der Lust zum *ἄπειρον* S. 89. Anm. 87 findet, dass nämlich die Lust nur

fenbar dem Kreise der Erscheinungswelt angehört und daher auch nicht bloss p. 31. B. von ihr gesagt wird, dass sie in der gemischten Gattung entstehe, sondern sie auch später selbst, so gut wie diese, eine *γένεσις* genannt wird, p. 53. C. ff., so wie denn auch nur so die gleichfalls spätere Unterscheidung zwischen angemessener und ungemessener Lust (s. u.) denkbar ist.

Ausdrücklich erscheint nun die *αἰτία* zunächst als die wirkende Ursache (*τὸ ποιοῦν* p. 26. C., *τὸ δημιουργοῦν* p. 27. B.), denn sie ist es, welche das *πέρας* und mit ihm Form, d. i. Mass (p. 26. D.) und Zahl (p. 25 E.) in das *ἄπειρον* hineinbringt. Das Mass ist aber als solches auch schon das gute, rechte (*ὀρθή*), schöne (*ὅσα καλὰ πάντα κ. τ. λ.*), dem Zweck entsprechende Mass, p. 25. E. f., und so ist denn offenbar die wirkende und die finale Ursache unmittelbar dieselbe, ist Selbstzweck ihrer eigenen Wirksamkeit. Wurde also die Idee des Guten einerseits der Ideenwelt als bewegende Kraft selbständig gegenübergestellt, so sind doch andererseits beide in einander enthalten, und sie bildet folglich mit dem *πέρας* auch sich selber unmittelbar in die Erscheinungswelt ein[707]). Sie verhält sich den übrigen Ideen gegenüber allerdings wie das *ἕν* zu den *πολλά* — und wir finden es eben damit hier zuerst ausdrücklich, wenn auch noch nicht ausgesprochen, so doch angedeutet, was wir bisher nur erst vermuthen durften (Thl. I. S. 349. 360 ff.), dass die Idee des Guten und nicht die des Seins die höchste ist — aber *ἕν* und *πολλά* vereinigten sich uns bereits im zweiten Abschnitte selber im *πέρας*, welches damit, wie eben bemerkt, von Neuem als das *ἕν* dem *ἄπειρον* gegenübertritt.

Aber wie sollen wir es uns denken, wenn Platon in jenem Abschnitte des Phädon nur eine wirkende Ursache des Seins, nicht aber des Werdens gelten liess, hier dagegen offensichtlich von der letzteren spricht und die erstere auf sich beruhen lässt?

---

mit dem Mehr und Minder von der allmäligen Befriedigung der Begierde entstehe, konnte unmöglich schon hier ohne Weiteres vorausgesetzt werden, da dies eben erst im folgenden Abschnitte sich ergiebt. — In p. 26. D. *καὶ μὴν τό γε πέρας κ. τ. λ.* steckt übrigens ein Widerspruch gegen p. 25. A. B., wie Badham richtig erkannt hat, und folglich eine freilich schwer zu bessernde Textesverderbniss.

707) Diesen Punkt haben Brandis und Steinhart (vgl. Anm. 703) allerdings noch übersehen.

Nun, dieser letztere Umstand lehrt wohl selber schon hinlänglich, dass auch hier unter der letzteren nur die erstere gemeint sein kann, so dass also, wenn die übrigen Ideen ihr Bestehen nur in ihrer Inhärenz in der höchsten Idee, die ihnen gleichnamigen Dinge aber wiederum nur in der Inhärenz in ihnen haben, eben damit in letzter Beziehung alles Dasein in jener obersten Idee inhärirt und eben in dieser Inhärenz seinen Grund hat, so dass auf sie auch Alles, was am Werden wirklich seiend und real ist, zurückgeht. Gott ist also nicht die transscendente, sondern lediglich die immanente Ursache der Dinge, darin stimmt Platon auf dem gleichen Boden der ontischen Weltanschauung mit dem spätern Spinoza zusammen, Gott ist auch für ihn die *causa sui.* Aber Spinoza fasst das Sein indifferent und monistisch als Ausdehnung und als Denken, Platon dagegen hat zuvor alle räumliche Ausdehnung aus dem Begriffe des Seins entfernt und demselben vielmehr dualistisch gegenübergestellt, für ihn bleibt daher nur noch die Bedeutung des gedachten, idealen Seins, bei ihm ist das wahre Sein auch das vollkommene (παντελῶς ὄν, Soph. p. 248. E.) und nur dieses. Während daher Spinozas *causa immanens* allen Zweck überflüssig macht, so kann dagegen auf platonischem Standpunkt die unmittelbare Identität der bewegenden Kraft und des Zweckes nur so verstanden werden, dass kraft derselben alle Wirkung bereits unmittelbar im Zwecke enthalten ist.

Dass er so die Sache aufgefasst wissen will, hat aber Platon auch nicht anzudeuten unterlassen, indem er durch den Mund des Protarchos die Frage aufwirft, ob nicht als fünftes Moment noch eine besondere Ursache der Trennung anzunehmen sei, p. 23. D. Da nämlich Sokrates diese Frage weder entschieden bejaht, noch verneint, sondern auf eine spätere Entscheidung verweist, die sich doch im Dialoge nirgends findet, so kann man hierin nur die Andeutung suchen, dass diese Entscheidung bereits in dem Gesagten einschliesslich mit enthalten ist. Und in der That, da die ‚Mischung‘ das Entstehen, das Eintreten ins Sein (γένεσις εἰς οὐσίαν) bezeichnet, so kann die ‚Trennung‘ nur das Vergehen oder das Heraustreten aus dem Sein bezeichnen, und sollte daher der Grund des ersteren als solchen in der αἰτία gesucht werden, so könnte der des Gegentheils auch nur in ihrem Gegentheile oder dem ἄπειρον liegen.

Damit würde aber das letztere aus der Stellung eines blossen *συναίτιον* zu der einer zweiten *αἰτία* heraustreten, mithin die *αἰτία* nicht mehr ausschliesslich *αἰτία* sein. Folglich bleibt nur noch übrig, dass sie weder Ursache des Entstehens noch des Vergehens — oder doch Beides nur in der Verbindung des *συναίτιον* oder *ἄπειρον* mit ihr — ist, sondern nur des Seins im Werden, auf welches das Werden gerade durch den Kreislauf des Entstehens und Vergehens in ihm zurückführt [708]). Ausdrücklich wird aber auch überdies in den oben bereits angemerkten Ausdrücken die Ursache der Mischung hernach genauer als die des Masses und der Begrenzung innerhalb der Mischung bezeichnet.

Der Fortschritt gegen die Darstellung im Phädon beruht nun darauf, dass hier die untrennbare Einheit des *νοῦς* mit der *αἰτία* in ihrem ganzen Umfange denn auch ausdrücklich ausgesprochen wird, p. 28. C. — 29. A., während dort noch allenfalls das Missverständniss möglich war, als ob der *νοῦς* als wirkende Ursache von der Idee des Guten als dem ihm vorschwebenden Zwecke noch getrennt werden sollte. Ob aber freilich andererseits die Identität des *νοῦς* und der *αἰτία* so unmittelbar zu fassen ist, wie man wohl nach dem nächsten Wortsinn dieser Stelle, wenn man sie ganz vereinzelt betrachtete, glauben könnte, dass Beides gleichsam nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache wären, oder ob nicht, wie es die Folgerichtigkeit verlangt, die Idee des Guten vielmehr die höhere Identität des Denkens und des Gedachten, des *νοῦς* und der *οὐσία*, d. h. Subject — Object ist, so dass der *νοῦς* nur als die höchste der ihr zunächst eingeordneten Ideen oder vielmehr nur als die eine dieser höchsten mit ihr untrennbar vereint ist, darüber braucht sich Platon für seine vorliegenden Zwecke noch nicht genauer zu erklären. Man hat aber desswegen eben so wenig ein Recht, an dem unmittelbaren Wortsinne zu hängen, als im Sophisten p. 248. E. f. aus der gerade so unbestimmten Aeusserung, dass die *οὐσία* nicht ohne Erkenntniss, Bewegung, Leben und Seele sein könne, den Schluss zu ziehen, dass dort noch die Erkenntniss im Sein inhärire — während hier nach dem buch-

708) Dadurch erhält meine Bemerkung Jahns Jahrb. LXX S. 138. die erforderliche nähere Bestimmung.

stäblichen Wortsinne das geradeGegentheil Statt finden würde — und folglich dort noch die Idee des Seins und noch nicht die des Guten die höchste sei (s. Thl. I. S. 300), um so mehr, da schon der folgende Dialog, der Staatsmann, gleichsam wie ein erläuternder Commentar, das Letztere ausser Frage stellt (s. Thl. I. S. 324), so dass höchstens anzunehmen steht, Platon habe im Sophisten sich selber die näheren Mittelglieder dieses Verhältnisses vielleicht noch nicht zu vollständiger Klarheit gebracht.

Der bloss vorläufige Charakter der über die Einheit des göttlichen *νοῦς* mit der *αἰτία* gegebenen Bestimmung erhellt schon daraus, dass sie sich nicht mehr in der ersten Unterabtheilung des vorliegenden Abschnittes, welche die vier ontologischen Factoren für sich (p. 23. B. — 27. C.), sondern in der zweiten befindet, welche das Verhältniss der drei psychologischen zu ihnen behandelt. Jene Bestimmung kommt daher überhaupt nur in so weit in Betracht, als sich aus ihr die annähernde Zugehörigkeit auch der menschlichen Erkenntniss zu der ursachlichen Gattung oder wenigstens ihre Verwandtschaft mit derselben (*αἰτίας ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους* p. 31. A.) ergiebt, gleich wie zuvor die aus Einsicht und Lust gemischte Lebensweise der Classe des Gemischten überhaupt und die Lust dem *ἄπειρον* zugewiesen ward. Schon hieraus aber darf man schliessen, dass auch die hierin gegebene Stellung der Lust nur eine annähernde ist und metaphysisch nur besagt, dass ihre Idee eine weit niedrigere und sie selbst daher der Materie weit näher verwandt und weit tiefer in sie versenkt ist, in psychologisch-ethischer Anwendung aber, dass innerhalb der aus Einsicht und Lust gemischten Lebensweise die letztere in der That die Rolle des Unbegrenzten spielt, welcher erst durch die erstere die erforderliche Begrenzung zugeführt wird[709]).

Die nähere Begründung des verwandtschaftlichen Verhältnisses der menschlichen Erkenntniss zu der ursachlichen, göttlichen p. 29. A. — 30. D. gewährt nun aber auch einen Einblick in das Wie desselben. Dass es kein anderes sein kann, als das des Abbilds zum Urbild, der Erscheinung zur Idee, versteht

---

709) Wie auch dies bereits Wehrmann a. a. O. S. 46 ff. richtig erkannt hat. Hiernach ist Zeller a. a. O. II. S. 280 f. zu berichtigen. Richtiger drückt er sich II. S. 162 f. aus.

sich von selber, aber es giebt innerhalb der Erscheinung selbst noch eine höhere Intelligenz, als die des Menschen, nämlich die der Weltseele, zu welcher sich die menschliche erst selbst wieder analog, wie die Erscheinung zur Idee verhält. Wie unser Körper nur ein geringfügiger Theil ist von dem Körper der ganzen Welt, so muss ein gleiches Verhältniss auch bei unserer Seele obwalten, d. h. die Welt muss auch als Ganzes beseelt sein. Oder wäre es denkbar, dass alle jene andern drei Potenzen des Daseins innerhalb ihrer zu finden sein und allein das Abbild der *αἰτία* in ihr fehlen, dass die *αἰτία* oder der göttliche *νοῦς* ihr alles andere Gute gegeben und, das Beste ihr vorenthaltend, die Vernunft (*νοῦς*) versagt haben sollte? Vernunft aber giebt es nicht ohne Seele, d. h., da die beiden Factoren alles Seelenlebens nach dem Phädros und Phädon, Erkenntniss und Selbstbewegung, zwar wohl in der Erscheinung aus einander fallen, dagegen die Idee der Bewegung nur die in der Idee der Erkenntniss mitgesetzte Denkthätigkeit ist, s. Thl. I. S. 456.[710]) — nicht ohne Selbstbewustsein, denn Gedanken giebt es ja nach dem Parmen. p. 132 B. C., nur in einem denkenden Subject. Folglich muss in der Natur des Zeus, d. i. im Weltall, welches eben damit zum höchsten der gewordenen Götter erhoben wird — wobei ‚Natur des Zeus' eben wieder nur eine Umschreibung für Zeus selber ist — eine ‚königliche', d. i. den ganzen Körper der Welt beherrschende Seele wohnen durch die Kraftthätigkeit der Ursache, welche ihm dieselbe eingeprägt hat[711]). Dass nun dieser ganze Schluss, als auf blosser Analogie beruhend, keine zwingende Gültigkeit hat, verhehlt Platon sich nicht; gehört doch die Weltseele selbst schon dem Kreise des gewordenen Daseins an, innerhalb dessen es keine strenge Wissenschaft mehr giebt, wesshalb denn auch vielmehr die Ausdrücke selber, wie in der Bezeichnung des Weltalls als Zeus, zuletzt bereits eine mythische Färbung anzunehmen beginnen. Beachtet man dies, so wird man auch dem weiteren Zusatz, dass in der Natur der andern Götter anderes Schöne wohne, so viel sich beilegen zu lassen ihnen genehm ist, keineswegs müssig, son-

---

710) Vgl. auch Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 176. ff. bes. 181.

711) Zeller a. a. O. II. S. 310. u. bes. 314. Vgl. was ich gegen Steinhart bemerkt habe, Jahns Jahrb. LXX. S. 135.

dern vielmehr den Sinn in ihm finden, dass auch die einzelnen Weltkörper oder Gestirne eine vernünftige Seele haben, die sich zwar zur Weltseele wieder nur wie das Abgeleitete zum Ursprünglicheren verhält, sich aber doch zwischen sie und die Menschenseelen in einer ähnlichen Stellung einschiebt, wie sie die Weltseele zu ihnen hat, so dass die menschliche Erkenntniss von der Idee der Erkenntniss aus nur erst die vierte Stelle einnimmt.

Dass die Erkenntniss nicht sein könne ohne ein erkennendes Subject, dies dürfen wir uns auch für die Verhältnisse unter den Ideen selber gesagt sein lassen. Zwar steht die Idee der Seele ohne Zweifel niedriger, als die der Erkenntniss, aber gewiss muss es doch auch hiernach schon eine höhere Idee geben, welche als Subject sie beide in sich trägt, so dass auch schon hiermit dem obigen Missverstande gewehrt ist, die Idee des Guten der des *νοῦς* gleich anstatt über sie zu stellen. Eben so aber liegt in dieser ganzen Erörterung auch die Bestätigung dafür, dass sie mit den übrigen Ideen auch sich selber in die Erscheinung einprägt, ja, es beruht das Zerfallen der Welt in eine physische und eine psychische Seite offenbar auf dem Unterschiede der niedern Ideen von den höheren bis zu der der Seele und Bewegung hinab, und so finden wir denn endlich auch vermöge der Inhärenz von jenen in diesen unsere zum Phädon (Thl. I. S. 439) gemachte Behauptung bestätigt, dass der Körper nur die niedrigste Potenz im Leben der Seele selber ist, was wir jetzt wissenschaftlicher als die Inhärenz der Idee des Körpers in der der Seele auszudrücken haben.

Für den Zusammenhang des Dialogs aber hat diese kurze Erörterung die tief eingreifende Bedeutung, dass erst durch sie der theoretische Hintergrund der praktischen Frage, welche den eigentlichen Gegenstand desselben bildet, in seiner ununterbrochenen Abfolge gewonnen ist. Einsicht, Lust und die Vereinigung beider sind Zustände der Seele, was schon die Einleitung neben allen andern Momenten der nachfolgenden Untersuchung herauszuheben nicht unterliess. Alle ethischen Fragen überhaupt sind Theile der Psychologie, denn die Menschenseele ist überhaupt die Trägerin alles specifisch-ethischen Lebens. Die Psychologie selbst aber führt wieder nicht unmittelbar auf die Dialektik zurück, sondern ist wieder nur ein Theil der Physik,

und zwar weil die Menschenseele nur ein Theil der Weltseele ist. Daher durfte die letztere hier nicht fehlen, so wenig der Dialog unmittelbaren Nutzen von ihr zu ziehen scheint; dies wesentliche Mittelglied zwischen Dialektik und Ethik genügte aber auch für den vorliegenden Zweck, daher wird das tiefer hinabliegende der Gestirnseelen auch nur in eine flüchtige, nur für den vertrauten Kenner platonischer Darstellungsweise verständliche Andeutung versteckt. Die Ethik ist schon hiernach dem Platon zunächst nur ein Theil der Physik, daher sie denn auch in der Gliederung der Wissenschaften im folgenden Abschnitte nicht besonders aufgeführt wird. Das Genauere hierüber aber wird sich uns aus der Republik und dem Timäos ergeben. Jedenfalls haben beide Disciplinen in der Psychologie ihren Knotenpunkt. Als solcher erwies sich dieselbe nun aber auch schon im Phädon, und so war denn die in Rede stehende Erörterung mit anderen Worten sowohl dazu vonnöthen, um den Philebos zu einer wirklich principiellen Fortführung des dort angesponnenen Fadens, als auch um ihn trotz seines ethischen Inhalts doch nicht bloss zur Grundlage für den Staat, sondern auch für den Timäos zu machen. Etwas Aehnliches gilt ja auch schon, nur in umgekehrter Reihe, d. h. von der Ethik mit Hülfe der Physik zur Dialektik hinaufführend, vom Staatsmann, in welchem denn auch zuerst und bisher allein die sämmtlichen dialektischen, physischen und psychologischen Momente sich finden, deren Bedeutung erst hier in ein klareres Licht tritt. Endlich bildet diese Erörterung aber auch den unmittelbaren Uebergang zu den nun folgenden Untersuchungen über die Lust, die, ohne das Verhältniss der Seele zum Körper in Betracht zu ziehen, nicht geführt werden konnten und auf einem festen Princip nur ruhten, wenn zuvor alles früher bereits Erhärtete über die Natur dieses Verhältnisses und seiner Factoren wenigstens andeutend unter einen Brennpunkt gesammelt war.

Die nunmehr im:

VI. ersten Theile des fünften Abschnitts,
p. 31. B. — 55. A.,

erfolgende Erörterung über die Lust und ihre Arten trägt von allen platonischen Auseinandersetzungen noch am Meisten den Stempel einer eigentlichen genetisch-aufsteigenden Entwicklung

an sich, weil es sich hier weder um eine streng begriffliche Eintheilung der Lust, sondern nur um die Herausgestaltung ihrer Arten aus dem empirisch-menschlichen Seelenleben handeln kann, die zwar im Obigen auf den Grund der erstern zurückgeführt ist, eben desshalb aber dieselbe nur in modificirter Gestalt wiedergiebt, noch auch der Boden des irdisch-menschlichen Einzeldaseins dabei irgendwie überschritten wird, so dass auch der ausgebildete Mythos hier nicht am Orte ist (vgl. Thl. I. S. 284). So wird denn die hier nothwendige Behandlungsweise schon durch die obige Zurückführung der Lust auf das *ἄπειρον*, also gerade das an sich Begrifflose, eingeleitet. Streng genetisch ist indessen darum auch sie noch nicht, denn die niederen Geistesstufen werden weder empiristisch als Ursache, noch auch genetisch-idealistisch als Keim, sondern lediglich als negative Bedingung der höheren betrachtet, welche von diesen letzteren nicht in verklärter Gestalt als Moment ihrer eigenen Totalität festzuhalten, sondern nach Möglichkeit abzustreifen ist; die letzteren werden daher den ersteren nicht bloss bereits vorausgesetzt, was auch bei der genetisch-idealistischen Weltanschauung der Fall ist, sondern, so weit es nur ihre eigene Natur zulässt, auch bereits als seiend und nicht bloss werdend vorausgesetzt. Wie weit dies aber ihre eigene Natur zulässt, war, so weit es nöthig, schon im Theätetos indirect bewiesen worden, diese indirecte Beweisführung fällt daher hier weg, und so tritt der Schein einer rein directen Ableitung ein, welcher sich aber als blosser Schein dadurch kund giebt, dass diese sich eben ganz auf jene stützt, folglich nur eine weitere Fortführung von ihr ist. So weit aber die vorauszusetzenden Geistesfunctionen in ihr noch nicht erhärtet sind, versucht Platon nicht etwa sie nachträglich auf demselben Wege des indirecten Schlussverfahrens in eine dialektische Form hinüberzusetzen, sondern begnügt sich, sie in der Gestalt mythischer Apparate vorzuführen, so besonders der ‚Schreiber' und der ‚Maler' in der Seele p. 38. E. ff., so dass denn doch von dieser ganzen Entwicklung im Wesentlichen durchaus dasselbe gilt, wie von der im Theätetos (s. Thl. I. S. 484 f. vgl. 199 und 284). Endlich ist aber auch das ein wesentlich mythenartiger Zug derselben, dass innerhalb ihrer viele Bestimmungen vorläufig aufgenommen werden, die im Folgenden wesentliche Modificationen finden, ohne dass doch diese

dann irgendwie ausdrücklich als solche hervorgehoben würden; denn ähnlich geht es auch innerhalb des Mythos zu, wovon Thl. I. S. 245. 247. 251. 459 Beispiele geben. Ueberhaupt ist der Gang der Erörterung vielfach bloss andeutend, und nach verschiedenen Eintheilungsgründen werden nicht bloss nach einander, sondern vielfach in einander verschlungen die Gegensätze der Lust an dem augenblicklich gegenwärtigen und in der Erwartung zukünftigen Genusses, der Lust körperlicher und der geistiger Affectionen, der falschen und wahren, reinen und unreinen, sittlichen und unsittlichen, abgemessenen und ungemessenen Lust entwickelt.

Die Darstellung beginnt nun dem Obigen gemäss gleich damit, dass die Lust innerhalb der gemischten Gattung entstehe, welche bereits oben als eine harmonisch gemischte erschien, deren Harmonie aber der Identität dieser Gattung mit der Erscheinungswelt und der obigen flüchtigen Andeutung über das Verhältniss der Ursache der Sonderung zu der der Verbindung gemäss hier ohne Weiteres als eine nicht fertige und bleibende, sondern aus ihrer Auflösung sich immer wiederherstellende, mit andern Worten als die herakleitische Harmonie des Entstehens und Vergehens (s. p. 43. A.) vorausgesetzt wird. Dabei handelt es sich aber hier nur um einen Theil der Erscheinungswelt, nämlich um das menschliche Individuum und seine Affectionen, um den steten Gegenlauf von Absorption und Reproduction seines Organismus. Statt nun aber streng genetisch gleich zwischen Seele und Körper zu unterscheiden und zu fragen, ob nur der letztere oder aber und wie weit auch die erstere diesem Wechsel ausgesetzt sei, geht die Darstellung stillschweigend zunächst bloss von dem letzteren aus und behandelt die Sache zunächst so, als ob es gar keine andere, als die auf ihn bezügliche Lust gäbe, die demnach auch nur in dem Gegenlaufe seiner Affectionen und daher auch nur in Verbindung mit ihrem Gegentheile begriffen werden kann. Demgemäss wird eine doppelte Art von Lust und Unlust unterschieden, die jener Affectionen selbst und die ihrer Erwartung, d. h. die Hoffnung der Reproduction und die Furcht vor dem Ausbleiben derselben, (vgl. p. 36. A. B.), so wie vor der Absorption. Dabei schwankt der Ausdruck, so dass die Lust der erstern Classe bald als die Reproduction und die Unlust als die Absorption selber (p. 32. A. vgl. p. 42. D.), bald als nur mit ihr entstehend (p. 31. D.

f. 35. E.) erscheint und eben so wenig das entsprechende Verhältniss der Hoffnung und Furcht zur Erwartung unzweideutig ausgedrückt ist. Wo weder Auflösung noch Herstellung der Harmonie des Organismus Statt findet, was später — da es hiernach für den Menschen gar keine Schmerzlosigkeit geben könnte — auf Grund der folgenden Zwischenerörterungen dahin berichtigt wird: wo sie nicht zum Bewustsein kommt, was von allen geringeren Graden derselben gilt (p. 43. A. ff.), da findet demnach auch weder Lust noch Unlust, sondern Schmerzlosigkeit Statt, und diese kommt demnach dem Göttlichen zu, nicht aber die Lust, woraus sich denn die Schlussäusserung des dritten Abschnittes, auf welche daher auch hier zurückgewiesen wird, rechtfertigt, dass die reine göttliche Intelligenz schon als solche absolut gut und vollkommen ist ohne jeden Zusatz von Lust. Doch bedürfe, so heisst es weiter, dieser Punkt noch einer nachherigen genaueren Erörterung, und wenn dieselbe eben so wenig, als vorhin die über die Ursache der Trennung ausdrücklich im Folgenden zu finden ist, so wird sie, eben so wie jene, in anderen Ergebnissen einschlieslich zu suchen sein. Zudem ist so viel auch hier bereits klar, dass, da hier nur ostensibel von der Lust überhaupt, in Wahrheit aber nur von der körperlichen Lust der Seele die Rede ist, damit wenigstens noch nicht entschieden ist, ob auch die rein geistige des Göttlichen unwürdig sei. — p. 31. B. — 33. C.

Die folgende Erörterung, p. 33. C. — 36. C., welche sich den Anschein giebt, bloss die Erwartung (προςδοκία) näher zu bestimmen, führt inzwischen nicht bloss die schon erwähnte genauere Bestimmung der Schmerzlosigkeit, sondern indirect auch die nöthige Aufklärung über das genauere Verhältniss der Lust und Unlust zur Reproduction und Absorption, so wie zur Erwartung herbei. Nicht alle Affectionen oder Erregungen (παθήματα) des Körpers werden zugleich der Seele bewusst; diejenigen, bei denen dies aber der Fall ist, heissen Wahrnehmungen. Diese Definition enthält das nunmehr ausdrücklich ausgesprochene Ergebniss aus den indirecten Erörterungen im Theätetos p. 184. B. 186 E. (s. Thl. I. S. 190 f.) Sollte also die erste Art der Lust wirklich die Affection der Reproduction, die der Unlust die des Gegentheils selber sein, so doch hiernach jedenfalls nur so weit, als diese Affectionen Wahrnehmungen

werden oder ins Bewusstsein treten. Lust und Unlust würden darnach nur besondere Arten der αἴσθησις sein. Nun fragt sich aber: auf welche Weise tritt das Bewusstsein zu den Affectionen hinzu: Platon kann diese Frage nur indirect und sprungweise beantworten, weil es hiezu der Vermittelung des Gedächtnisses (μνήμη) und der willkürlichen Erinnerung (ἀνάμνησις) bedarf, welche beide er schon im Theätetos nicht genetisch ableitet, sondern als gegeben voraussetzt und daher auch nur in mythischer Zurüstung, nämlich in Form sinnlicher Gleichnisse einführt. Ist nun diese Form dort schon verbraucht, so hilft ihm hier eine andere von ähnlicher Bedeutung, nämlich ein etymologisches Wortspiel zwischen λανθάνειν und λήθη, den Sprung vermitteln. Ein Fortschritt gegen den Theätetos ist aber wieder die klare, bildlose Unterscheidung beider Functionen [712]), gleichfalls indessen auf Grund der dortigen Untersuchungen; man sieht erst von hier aus, dass unter der Wachstafel die erstere, unter dem Taubenschlage mehr die letztere dort zu verstehen war. Dem Gedächtnisse nämlich fällt nur die unmittelbare Aufnahme des Wahrnehmungsgehaltes zu, die Erinnerung verwandelt denselben mit Bewusstsein in präsentes geistiges Eigenthum und reproducirt das Vergessene [713]). Namentlich die erstere Seite dieser Thätigkeit fällt aber ganz mit der der Reflexion (διάνοια) im Theätetos zusammen, welche den Wahrnehmungsinhalt unter die Kategorien unterordnet und dadurch zur Vorstellung ausbildet (s. Thl. I. S. 190 f. vgl. 197). Wie also eben die Unterschiede von Gedächtniss und Erinnerung, so tritt uns hier umgekehrt, aber doch gerade in Folge hievon, die Zusammengehörigkeit von Erinnerung und Reflexion klarer, als dort entgegen. Und da nun die Kategorien demnach der allem empirischen Denken vorausliegende Geistesinhalt sind, so ist die hier definirte Erinnerung keine andere, als jene mythische, mit der Präexistenz zusammenhängende im Menon, Phädros und Phä-

---

712) Steinhart a. a. O. IV. S. 648 f., der aber eine ganz andere Unterscheidung angiebt, als Platon selber.

713) Das καὶ μνήμας hinter ἀναμνήσεις p. 34. C. ist wohl jedenfalls zu streichen. Unmöglich konnte Platon gerade bei der Angabe der unterscheidenden Kennzeichen der ἀνάμνησις von der μνήμη die ἀναμνήσεις doch zugleich wieder μνήμας nennen.

don[714]), die also, wie schon im Phädon aus dem Mythos ins Dogma (Thl. I. S. 430 f.), so hier nunmehr vollständig in den Zusammenhang des empirischen Seelenlebens eintritt, und die Kategorien sind die aus der Präexistenz mitgebrachten Reste des unmittelbaren Wissens, die Ideen in der Form jener intellectuellen Anschauung, so weit sich dieselbe in der Seele erhalten.

So fragt es sich aber nunmehr, ob nicht Lust und Unlust vielmehr Vorstellungen sind. Dann würden sich beide Ausdrucksweisen über ihr Verhältniss zu den Affectionen unter eine indifferente Formel bringen lassen, denn die Vorstellung entsteht auch mit der Wahrnehmung, aber nur, indem sie eben die Wahrnehmung selber in vervollkommneter Gestalt ist.

Erst mit dem Gedächtnisse tritt nun auch die Begierde ein, der Trieb, das Absorbirte wieder zu ersetzen, das Bedürfniss zu befriedigen, der Selbsterhaltungstrieb des Organismus. Sie gehört nämlich rein der Seele an, weil sie auf den entgegengesetzten Zustand von dem, in welchem sich der Körper befindet, gerichtet ist, und kann daher auch erst entstehen, wenn die Befriedigung des körperlichen Bedürfnisses, wenigstens einmal, bereits wahrgenommen ist[715]) und die Seele dieses

---

714) Dies haben auch Schleiermacher Uebers. II, 3. S. 132. und H. Müller a. a. O. IV. S. 766 f. Anm. 27. und 32. erkannt, aber ihre Begründung ist (s. flgd. Anm.) nicht die richtige, durch welche Steinharts Einspruch a. a. O. IV. S. 649., dass hier ja nicht von Ideen, sondern von sinnlichen Eindrücken die Rede sei, in sich zusammenfällt.

715) Die πρώτη κένωσις ist also nur erst eine ἀναισθησία. So begreift sich wenigstens die allerdings schwer zu fassende Bedeutung der Stelle p. 35. A. im Zusammenhange dieser vorliegenden Entwicklung, und dass dieselbe nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, ist bei der bloss andeutenden Weise der ganzen Erörterung wenigstens nicht gerade unerklärlich. Anders fasst Steinhart *Prolegg. ad Phileb.* S. 47. Anm. 220 die Stelle: *Videtur vero (Plato) ubi de cupidine primum excitata agit, de coeco illo naturae instinctu cogitare, quo pulsus animus minus sui conscius ea, quae nondum viderit, divinatione quadam praecipiat*, allein damit wird eben der erforderliche Zusammenhang nicht gewonnen, und wenn Schleiermacher und H. Müller (s. vorige Anm.) auch die πρώτη κένωσις schon als ἐπιθυμία fassen und aus der ἀνάμνησις erklären wollen, so ist ja in dieser ganzen Entwicklung nicht von der letztern, sondern nur von der μνήμη die Rede. Dazu übersetzt und erläutert H. Müller noch dazu die Recapitulation dieses Abschnittes in p. 41. B. C. ganz im

Vorganges gedenkt. Mit der Begierde zugleich aber entsteht die Erwartung ihrer Befriedigung oder Nichtbefriedigung.

Genauer wird dann im Folgenden p. 38 f. die Erwartung als Vorstellung eines Künftigen definirt. Vorstellung aber — und auch hier wird wieder zunächst so gesprochen, als ob es keine höhere Stufe von ihr gäbe — wird durch das Zusammentreffen eines Gedächtnissbildes mit einer gegenwärtigen Wahrnehmung hervorgebracht, und zwar ist sie das Urtheil über den Gehalt der letzteren, sei es in verlautbarten oder nicht verlautbarten Worten oder aber in frei durch den Maler der Seele — d. i. die Phantasie [716]) — geschaffenen Bildern. Auch hier werden die Bestimmungen der zweiten Abtheilung vom zweiten Abschnitte des Theätetos wiederholt, so wie wenigstens einmal flüchtig auch schon dort p. 191. D. Verbildlichungen auch unserer Reflexionen (*ἔννοιαι*) in der Wachstafel des Gedächtnisses angedeutet wurden. Aber an einer ausdrücklichen Unterscheidung der unmittelbaren Bilder des Wahrnehmungsinhaltes im Gedächtniss und der selbstthätigen Vorstellungsbilder, wie hier, fehlte es dort noch, weil diese eben erst mit der zwischen dem Gedächtniss und der selbstthätigen Erinnerung selber eintreten kann, und eben so — folgerecht — an der zwischen der Vorstellung in Phantasiebildern und der begriffsmässigen in nicht verlautbarten Worten.

Diese ganze genauere Bestimmung der Erwartung bildet nun aber schon einen integrirenden Bestandtheil eines dritten Absatzes, nämlich der Unterscheidung wahrer und falscher Lust, und wir werden schon hierdurch in der Ueberzeugung, dass die Lust und Unlust eine Vorstellung sei, bestärkt, noch mehr aber dadurch, weil diese Unterscheidung ganz auf die zwischen falscher und richtiger Vorstellung zurückgeführt und eben dies der Behauptung, dass die auf irrigen Voraussetzungen beruhende Lust desshalb nicht minder angenehm sei, entgegengehalten wird. Denn auch die falsche Vorstellung sei, obschon falsch, doch darum um Nichts minder wirklich Vorstellung, als die rich-

---

Widersinne gegen denselben. Der Sinn ist vielmehr: ‚wenn die sogenannten Begierden in uns sind, dann empfängt der Körper seine ganz besonderen Erregungen für sich und ganz andere als die Seele.'

716) Vgl. E. Müller Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten. I. Breslau 1834. 8. S. 42 f.

tige, womit wir ganz an die im Euthydemos, Kratylos, Theätetos und Sophisten gegen die irrige Voraussetzung, als ob die falsche Vorstellung eine solche sein würde, deren Gegenstand ein absolut Nichtseiendes wäre, und es mithin eine solche gar nicht geben könnte, geführte Polemik (vgl. Thl. I. S. 130. 153. 193. 294 ff.) erinnert werden[717]). Die Unterscheidung wahrer und falscher Lust und Unlust wird somit ausdrücklich auf die dort gegebne zwischen falscher und wahrer Vorstellung zurückgeführt. Protarchos stellt übrigens die eben genannte Behauptung nicht als seine eigene, sondern von Hörensagen auf, p. 38. A., d. h. sie gehört dem Aristippos an[718]). Furcht und Hoffnung sind also nur die beiden Arten der Erwartung selber, und die irrige Erwartung wird ausdrücklich im ersten Gliede dieses Absatzes, p. 36. C. — 41. B., als die erste Classe falscher Lust und Unlust selber bezeichnet. Zu der Lust und Unlust der Erwartung und der des gegenwärtigen Geniessens und Entbehrens müssen wir daher nunmehr als eine dritte die der Erinnerung gesellen, was Platon wiederum nur indirect andeutet, p. 35. E. f., und Lust und Unlust im Allgemeinen also als die Vorstellung des Angenehmen und Unangenehmen in Bezug auf alle drei Zeiten, d. h. als den Gegenlauf von Absorption und Reproduction selber, so weit er in die Vorstellung tritt, bezeichnen. Und dies entspricht denn auch ganz dem platonischen Standpunkt, welcher alles praktische Handeln in das theoretische Bewusstsein aufzulösen bemüht ist. Aber auch die zweite Gattung falscher Lust und Unlust, nämlich der Irrthum über den wahren Grad derselben, hervorgehend aus der unrichtigen Vergleichung der verschiedenen Lüste und Unlüste mit einander, wie sie nach Massgabe des gegenseitigen Zusammenhanges ihrer beiderseitigen

---

717) Wenn Steinhart a. a. O. IV. S. 649 f. dies Letztere ausdrücklich anerkennt, aber ohne das Erstere als Consequenz daraus zu ziehen, so entsteht ihm daraus eine der unsrigen fast schnurstracks entgegengesetzte Auffassung des Folgenden, die den Platon aber nach seinem eignen Zugeständnisse S. 651. 654. eben so sehr in auffallende Lücken und Abweichungen von sich selber verwickelt, als die unsere ihn in die strengste Uebereinstimmung mit sich selber bringt. Steinhart spricht von fünf, Platon aber nur von drei Arten falscher Lust und Unlust, die sich überdies bei genauerer Betrachtung auf zwei reduciren.

718) Brandis a. a. O. IIa. S. 476. Anm. e.

sämmtlichen verschiedenen Factoren immer zugleich in der Seele sind, p. 41. B. — 42. C., entspricht wiederum der zweiten, höheren Stufe falscher Vorstellung im dritten Theile des zweiten Hauptabschnittes vom Theätetos, die durch die Reflexion über unsere Vorstellungen mittelst der ἀνάμνησις und die unrichtige Beziehung derselben auf einander hervorgebracht wird. Auf diesem Irrthume beruht es auch, wenn, wie sich Platon mit der ihm eigenthümlichen Mischung von Spott und Anerkennung ausdrückt, gewisse ‚in der Physik wohl erfahrene Männer von nicht unedler, aber allzu grämlicher Natur, die wahren Feinde des Philebos und seiner Sache', d. i. Antisthenes[719]), übertreibend

719) Wie dies jetzt nach dem Vorgange Schleiermachers allgemein anerkannt wird. Denn wenn Steinhart a. a. O. IV. S. 631. einwendet, dass Antisthenes selber die Lust noch gar nicht schlechthin verworfen, sondern in der Tugend selbst die wahrhafte Freude anerkannt habe (*Stob. Serm. XXIX*, 65.), und daher nur seine Schüler verstehen will, so verwarfen ja die letztern bekanntlich noch weit mehr, als der Meister, alle theoretische Speculation und konnten daher unmöglich als ‚stark in der Physik' bezeichnet werden, sodann aber hat Steinhart auch nicht erklärt, wie Antisthenes trotzdem geradezu sagen konnte: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην (*Diog. Laërt. VI*, 3). Zwischen beiden Sätzen lässt sich indessen recht wohl eine Vermittlung finden. Man muss nur (was ich leider selbst Thl. I. S. 307 f. nicht gethan habe) festhalten, dass Antisthenes gleich den Megarikern seine eignen Lehren eristisch durch die Widerlegung anderer Ansichten, d. h. genauer durch die innern Widersprüche, welche er ihnen nachzuweisen suchte, zu erhärten pflegte, s. Deycks *De Megaric. doctr.* S. 60. und bes. Hermann Gesch. und Syst. I. S. 336. Anm. 356., und so verstand er denn unter der Lust in seiner hier angezogenen und von p. 44. C. ab (was Stallbaum zu p. 43. D. übersehen hat) von Platon selber mitgetheilten, wohl jedenfalls (s. Schleiermacher a. a. O. II, 3. S. 487. Stallbaum a. a. O.) aus der Schrift περὶ ἡδονῆς (*Diog. Laërt. VI*, 17.) entnommenen Erörterung über dieselbe nichts Anderes, als Aristippos, weil gegen diesen eben hiernach jene Schrift gerichtet gewesen sein wird, nach dessen Ansicht die körperliche Lust zwar nicht die einzige Quelle der geistigen, aber doch die vorzüglichste und ursprünglichste Lust war (s. Zeller a. a. O. II. S. 121 f. Anm. 1.). Dies aber schloss die Anerkennung einer rein geistigen Lust, welcher keine Reue folgt (*Athen. XII. p.* 513 *A.*), selbst dann nicht aus, wenn Antisthenes sogar auch diese nur als die Seelenruhe in und mit der tugendhaften Thätigkeit, d. h. also auch nur als die in der selbstgewählten Schmerzlosigkeit oder Apathie bestehende Befriedigung bestimmt haben sollte, da ja auch die stoische Apathie die εὐπάθειαι einschliesst (s. Zeller a. a. O. III. S.

behaupteten, dass überhaupt alle Lust Nichts, als Schein und Täuschung sei, und dass vielmehr das wahrhaft Angenehme, d. h. Erstrebenswerthe vielmehr in der Apathie bestehe, und wenn im Gegensatze dazu andere ‚weise' Männer, — d. h. also offenbar Aristippos [720]) — geltend zu machen suchten, es gäbe überhaupt gar keine Schmerzlosigkeit wegen des beständigen Ab- und Zuströmens des Organismus. Das erstere darf man aber als ‚Seherweisheit' immerhin gebrauchen, d. h. als eine richtige Ahnung davon ansehen, dass in der That sehr viele Lust irrig sei und daher auch nichts tauge, p. 42. C. — 44. C. Indem nun aber dies eben im Folgenden geschieht und eben hierdurch

---

156 f.). Aber auch der Umstand, dass die betreffende Erörterung, wie Platon sie mittheilt, allerdings auf herakleitischen Prämissen beruht, erklärt sich eben hiernach sehr einfach, sobald nur die Lehre des Aristippos in der That in letzter Beziehung auf sie zurückging (s. u.), ohne dass man sie desshalb dem vielmehr eleatisirenden Antisthenes selber mit Schleiermacher a. a. O. S. 495. zu leihen berechtigt ist, um so mehr, da die von Letzterem hiefür geltend gemachten Gründe durch Krische Forschungen über die theologischen Lehren der griechischen Denker, Göttingen 1840. 8. S. 238 ff. schlagend widerlegt worden sind. Antisthenes bekämpft den Aristippos vielmehr nur eben mit dessen eigenen Waffen. Andererseits konnte er aber auch bei einer solchen bloss hypothetischen Behandlungsweise der herakleitischen Physik doch eine solche Kenntniss derselben und eine Geschicklichkeit in ihrer Anwendung auf concrete Fälle an den Tag legen, welche seine Bezeichnung als *μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν* rechtfertigen, wogegen Krisches Vermuthung a. a. O., dass Platon sich hiebei gar nicht auf die Schrift *περὶ ἡδονῆς*, sondern auf die *περὶ φύσεως* (*Diog. Laërt. VI*, 17.) oder *φυσικός* (*Cic. de nat. deor. I*, 13, 32), welche seine Theologie enthielt, beziehe, der Erklärung unnöthige und unabsehbare Schwierigkeiten bereitet.

720) Brandis a. a. O. IIa. S. 94. Anm. q. 476. Anm. e. Zeller a. a. O. II. S. 120 f. Anm. 3. Mit Unrecht denkt Stallbaum zu p. 43. A. an die eigentlichen Herakleiteer. Auffallend ist indessen der Widerspruch aller spätern Berichte (*Diog. Laërt. II*, 85—87. 89. 90. *Euseb. praep. ev. XIV*, 18. 24. *Sex. Emp. Math. VII*, 199), nach welchen Aristippos vielmehr sehr wohl diesen mittleren Zustand, die Ruhe oder Windstille (*γαλήνη*) der Seele anerkannte und die *λεία κίνησις* nur, so weit sie zum Bewusstsein gelangt (*εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην*), für Lust erklärte, und man muss sich wundern, dass dieser Widerspruch Männern, wie Brandis und Zeller entgehen konnte. Muthmasslich hat sich Aristippos diese genaueren Bestimmungen und Berichtigungen wohl erst später vom Platon selber angeeignet.

der Uebergang zur Unterscheidung guter und schlechter Lust gemacht wird, ergiebt sich eben hieraus, dass diese in der wahrer und falscher bereits einschliesslich enthalten sein muss und nur die weitere Ausführung derselben sein kann, so dass der von Protarchos p. 41. A. erhobene Einwand, ob nicht doch in der unsittlichen Lust noch viel Schlimmeres enthalten sei, als der Irrthum, gar nicht ausdrücklich abgewiesen zu werden braucht, indem dies Schlimmere doch eben selbst wieder dem Irrthume zufallen wird, weil sich ja Niemand ihm hingeben würde, wenn er es wirklich als solches erkannt hätte. Denn das Falsche ist auch das Schlechte, so musste Platon behaupten, weil ihm eben die Tugend mit dem Wissen, die Sünde also mit dem Irrthume zusammenfällt, weil, wie es schon p. 39. E. f. heisst, ein frommer Sinn eben nur derjenige ist, welcher nur das wahrhaft Gute und Ewige wünscht und hofft, in welchem es keinen Irrthum und keine Täuschung giebt, oder, wie Platon im Anklange an den Euthyphron (s. Thl. I. S. 115) es anthropomorphistisch-mythisch ausdrückt, weil die Frommen als solche auch gottgeliebt sind und die Götter ihren Lieblingen das Beste geben. Durch diese kurze Andeutung erfahren wir aber zum ersten Male, in wie fern und warum die Liebe Gottes zu uns mit der Frömmigkeit, d. h. mit unserer Liebe zu ihm unmittelbar gegeben und in ihr eingeschlossen ist, so fern nämlich die Tugend eine engere Wesensvereinigung mit dem Urguten selber ist. Kann doch von einer anderen Liebe, als von dieser, die der Intellectualliebe Spinozas ziemlich nahe kommt, so dass sich auch hier wieder der platonische Standpunkt mit dem seinen berührt, in dem bedürfnisslosen Gott nicht die Rede sein, da ja jede andere nach dem Symposion auf dem Bedürfnisse beruht und die obige, noch unerledigte Frage, in wie fern doch auch Gott eine ideale Lust zukommen möge, wird ähnlich entschieden werden müssen: diese wird nichts Anderes, als die mit seiner absoluten Vollkommenheit unmittelbar gesetzte ungetrübte Seligkeit sein, die der absoluten Erkenntniss, gerade wie beim Aristoteles.

Was von der Begierde erst bewiesen werden musste, versteht sich von der Lust und Unlust, da Beides eine Vorstellung ist, von selber, dass sie nämlich auch in ihrer Beziehung auf die körperlichen Affectionen dennoch rein der Seele angehören,

daher dies auch schon p. 11. D. und später p. 55. B. ohne Weiteres vorausgesetzt wird [721]). Aber auch die Begierde selbst wird nach dem Obigen eine Vorstellung, nämlich eine besondere Art der Unlust sein, so wie denn Hunger und Durst abwechselnd als Begierde und als Unlust bezeichnet werden, p. 34. E. f. 45. B. Dass dies aber noch nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, darf uns nicht Wunder nehmen, denn die Begierde ist eben meist mit der Hoffnung, d. h. mit einer Lust vermischt, also nicht reine Unlust, von der mit einander gemischten Lust und Unlust soll aber eben erst in dem nunmehr folgenden Absatz p. 44. C. — 50. D. die Rede sein, obwohl schon im vorigen die zweite Classe falscher Lust eben aus der Gleichzeitigkeit von beiden in der Seele hergeleitet wurde, die eben nicht anders, denn als ein Durcheinander aufgefasst werden kann, wie denn dies Verhältniss auch sofort ausdrücklich erhellen wird.

Antisthenes geht von der Voraussetzung aus, dass, wie das Wesen des Harten gerade an dem Härtesten am Ersichtlichsten wäre, so auch gerade die stärkste und heftigste Lust, welche — auch nach Aristippos — anerkanntermassen im Gebiete des sinnlichen Genusses zu suchen ist, am Meisten den Namen Lust würde verdienen müssen. Daraus folgerte er denn — und zwar bei der auf diesem Gebiete herrschenden Wechselbeziehung ganz mit Recht — dass dies eben auch diejenige sei, welche auch die stärkste Unlust eben so gut voraussetze, als mit sich bringe, d. h. nach dem Obigen nicht die in festen Grenzen sich bewegende naturgemässe Absorption des Körpers, sondern die masslose Zerrüttung desselben, wornach denn auch die Lust nur eine illusorische sei und vielmehr einen entsprechenden sittenlosen und krankhaften Zustand der Seele in sich fasse, so dass, wenn das Begehrenswerthe allerdings die Befreiung von der Unlust ist, diese doch nur durch die Fernhaltung auch von der Lust erkauft werden könne. Und dies ist denn die obige Paradoxie, dass ein Dasein ohne Schmerz und Lust vielmehr die wahre Lust sei, mag nun Antisthenes, was seiner sonstigen Weise gar nicht so unähnlich sieht, selber sie in dieser Gestalt ausgesprochen oder aber Platon, um den innern Widerspruch dieser Behauptung hervorzuheben, ihr erst diese paradoxe Form

721) Wehrmann a. a. O. S. 59.

geliehen haben. Ihr Mangel liegt aber in der Unrichtigkeit ihrer ersten Voraussetzung, welche Platon wiederum nicht ausdrücklich widerlegt, sondern stillschweigend durch das Folgende ihre Widerlegung finden lässt. Er selbst schliesst sich dabei dem Antisthenes nur in so weit an, als auch er die meisten Lüste und zwar alle bloss körperlichen und die heftigsten und masslosesten am Meisten als gemischt mit Unlust und als die krankhaftesten und unsittlichsten betrachtet. Unreinheit und Masslosigkeit ist also jenes Schlimmere, als der abgesehen von ihnen betrachtete Irrthum. Dagegen unterscheidet er drei Arten dieser Vermischung, indem entweder die Lust oder Unlust überwiegt oder beide einander gleichkommen, und nach einem andern Gesichtspunkte, indem diese Mischung der Gefühle entweder auf den Körper allein sich bezieht, sofern dieser in seinen verschiedenen Theilen entgegengesetzte Erregungen zu gleicher Zeit an sich tragen kann, oder auf das entgegengesetzte Verhalten der Seele und des Körpers, wie in allen obigen Fällen, wenn der Leib Mangel leidet, die Seele aber dessen Befriedigung hofft, oder endlich auf die Seele allein, wie z. B. die höchste Lust in der Tragödie diejenige ist, welche uns Thränen entlockt, und in der Komödie wie im Leben aus dem Schmerze des Neides gerade die Freude des Lachens über die unschädlicheren Uebel des Nächsten hervorgeht[722]).

722) In wie fern Steinhart a. a. O. IV. S. 652 einen Anschluss dieser Entwicklung an die im Gastmahl geforderte Einheit des Tragikers und Komikers finden will, gestehe ich nicht zu begreifen. Auffallend ist es aber, dass noch Niemand den Widerspruch der Behauptung p. 49. A., Schadenfreude sei gegen Feinde kein Unrecht, gegen den Gorgias und besonders Kriton p. 49. B. bemerkt hat — selbst Stallbaum nicht, der doch diese Stelle selber citirt — wo es verboten wird, den Feinden, sei es auch nur in Vergeltung, Böses zu thun. Oder sollte Platon, der alles Handeln aufs Denken zurückführt, trotzdem wirklich ernsthaft erlaubt haben, ihnen Böses wenigstens zu wünschen! Ich glaube vielmehr, er argumentirt hier bloss vom Standpunkte des gemeinen Bewusstseins aus, auf welchem ja Protarchos steht, um eine sonst nöthige umfänglichere Erörterung über das Komische, das ihm doch nur als Beispiel dienen sollte, zu umgehen. Von diesem Standpunkte aus ist Jeder, der uns schadet, unser Feind, eben darum aber auch nur, so weit er uns schadet, jeder Andere ist *φίλος* im weitern Sinne des Worts „Nächster" (s. Stallbaum zu p. 49. E.), daher an andern Stellen dieser Ausdruck als weniger passend mit andern vertauscht wird, *τοῖς ἄλλοις* p. 49. E.,

Durch die obigen Entwickelungen sind nun die Bestimmungen im Gorgias (s. Thl. I. S. 96.), dass Lust und Unlust nur im Uebergange entgegengesetzter Zustände in einander und daher auch selber stets mit einander entstehen, Gut und Uebel aber in gleicher Richtung einander ausschliessen, auf einen speculativern Boden verpflanzt, durch das Folgende werden sie aber auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt, indem nunmehr im fünften Absatze p. 50. E. — 53. C, auch eine reine Lust nachgewiesen wird.

In dem Obigen sind wir nämlich bereits mit einem Male von den körperlichen Freuden zu denen rein geistiger Zustände hinübergesprungen, auf deren Gebiete, wenn irgendwo, die reine Lust zu finden sein muss, und es kann dies offenbar keine andere, als die der Erkenntniss selber oder doch an dem, was unmittelbar zur Erkenntniss hinführt, sein. In wie fern nun aber auch hier ganz dieselben Bedingungen zum Entstehen der Lust vorhanden sind, da ja auch die menschliche Seele noch immer dem gewordenen Dasein angehört und die menschliche Erkenntniss daher immer nur eine werdende und so gleichfalls demselben Gegenlaufe der Absorption und Reproduction, des Lernens und Vergessens sowohl während des Erdendaseins selbst, als vermöge des Wechsels zwischen irdischer und überirdischer Existenz ausgesetzt ist, konnte Platon füglich seinen Lesern aus dem Phädros, Symposion (s. bes. p. 207. E. f.), und Phädon sich selbst zu ergänzen überlassen, eben so aber auch, in wie fern

---

welches wieder auf τοῖς πέλας p. 49. D. zurückweist. Gerade die vage Haltung, die dadurch in die ganze Entwicklung hineinkommt, bestätigt diese Vermuthung und raubt dem Tadel E. Müllers a. a. O. I. S. 106 f., der alle diese Vagheiten streng beim Worte nimmt, seine Spitze. Dass es Platon nicht gelungen ist, den komischen Genuss auf den Neid zurückzuführen, wird freilich wohl Jeder zugeben, es ist dies indessen nur derselbe Irrthum, als wenn er die künstlerische Illusion mit der gemeinen Täuschung verwechselt, dies aber kommt eben wieder davon her, dass er der künstlerischen Thätigkeit so wenig wie der praktischen eine selbständige Geltung neben der theoretischen einräumte. Alles, worauf es ihm sonst ankommt, ist die Bestimmung, dass die unschädliche Einbildung und Selbsttäuschung, vermöge deren sich Jemand — nach der dem Platon z. B. in der zweiten Rede im Phädros geläufigen Classification der Güter — für reicher, körperlich bevorzugter oder für klüger hält, als er ist, den Gegenstand des Lächerlichen ausmacht, was auch E. Müller im Uebrigen als einen tiefen Blick in das Wesen des Komischen anerkennt.

dieser Wechsel hier wegen der nähern Verwandtschaft der Seele mit den Ideen ein weit geringerer und vermöge der menschlichen Freiheit keineswegs so mechanisch nach beiden Seiten hin gleichschwebender ist, wodurch von vorn herein auf diesem Gebiete wenigstens eine grössere Befreiung der Lust von der Unlust ermöglicht wird, denn nur die stärkeren Affectionen kommen ja dem Menschen zum Bewusstsein. Die Bedürftigkeit des Körpers ist die stärkere, weil ja mit ihrer Nichtbefriedigung der Körper selber zuletzt stirbt, wogegen die vernünftige Seele unsterblich und ihr ein unverlierbares Besitzthum, das begriffliche Denken nach Kategorien, gesichert ist. Der körperliche Mangel drängt sich daher von vorne herein dem Bewusstsein auf, während alle Entwickelung der Erkenntniss nur als ein Uebergang aus der Unbewusstheit in die Bewusstheit gefasst werden kann. Das ist es, was sich Platon p. 52. A. f. kurz mit den Worten anzudeuten begnügt, dass es in Bezug auf die Erkenntniss Nichts von vorne herein in der Seele gebe, was dem Hunger und Durste vergleichbar sei, nicht aber will er damit etwa seinen frühern Erörterungen über den Eros entgegentreten, als ob es gar keinen Trieb zur Erkenntniss von Hause aus in der Seele anzunehmen verstattet sei. Vielmehr schläft dieser Trieb eben selber im Unbewusstsein, weil er, wie wir aus jenen früheren Darstellungen wissen, nie zunächst rein als solcher auftritt, sondern in dem sinnlichen Triebe als dessen ideale Seite eingehüllt liegt und erst nach hartem und schmerzlichem Kampfe mit ihm befreit von ihm zu sich selber kommt, sobald dies aber geschehen ist, auch schon aufgehört hat blosser Trieb zu sein und vielmehr bereits zur Erfüllung gekommen, zur wirklichen Erkenntniss selber geworden ist. Und auf der also gewonnenen Grundlage kann dann der Geist vielfach wenigstens noch lange weiter fortarbeiten, ehe er in seiner Reflexion (*λογισμοί*) darauf stösst, dass von dem Erarbeiteten schon wieder Manches durch Vergessen verloren gegangen ist, eben weil ja das Vergessen als solches seiner Natur nach (*τὰ τῆς φύσεως παθήματα*) wieder gerade das dem Bewusstsein Entfliehen ist; und nur erst, wenn die Reflexion dessen inne wird, tritt Schmerz ein, so dass wenigstens vielfach und lange ein ungestörter geistiger Genuss denkbar ist.

In der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung selber muss daher bereits eine doppelte Seite liegen, die eine, welche die

Seele zu den körperlichen Beziehungen hinabdrückt, und die andere, welche sie bereits zu dem rein Geistigen und Idealen emporzuheben beginnt. Es führt dies hier klarer, als es je bisher geschah, zu der Unterscheidung der niederen Sinne von den höheren, Auge und Ohr, zwischen welchen beiden Classen der Geruch in der Mitte steht. Die höchste körperliche Erscheinung der Idee ist das sinnlich Schöne, und dies ist eben nur den letzteren drei Sinnen, vor Allem aber dem Ohr und Auge zugänglich. Hiezu eben leitet es unmittelbar über, wenn die Beispiele unreiner Seelenlust gerade aus dem Bereiche der Kunst entnommen wurden; in diesen Fällen ist es also nur der Schein der Schönheit und nicht die wirkliche, welche unser Auge und Ohr berührt; aber auch von der wirklichen Sinnenschönheit muss erst der unmittelbare Sinnenreiz abgestreift sein, bevor das reine, interesselose Wohlgefallen (vgl. Anm. 725) am sinnlich-Schönen ins Leben tritt, wie wir aus dem Phädros und Symposion wissen, und wenn die nächste Stufe, welche dort der höhere Erotiker erreicht, das Schöne der Gestalt im Allgemeinen ist, so erfahren wir hier, dass wir dies nicht in dem Menschenkörper als solchem zu suchen haben, sondern in d e m, was diesem selber erst die Schönheit seiner Proportionen verleiht, d. h. in der blossen Form der Gestalt, in den mathematischen Körpern, und erst diese sind daher auch ganz ohne den Stachel des niedrigen Sinnenreizes; sie schweben gleichsam schon zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen in der Mitte. Eben so ist es mit den Farben und Tönen; nicht die edelste und harmonischste Mischung derselben in der Natur wie im Gemälde und Tonstück ist das Schönere, sondern die reinste Einzelfarbe und der reinste Einzelton für sich, weil eben diese es erst sind, welche eine Harmonie der Verbindung ermöglichen, weil sie die reinsten Erscheinungen der auf diesem Gebiete möglichen Arten sind, wie das reinste Weiss z. B. von der Idee des Weissen. Und eben weil es eine solche scharfe Sonderung der Artunterschiede von den Gerüchen, weil es ganz unvermischte Gerüche nicht giebt, weil sich dies Gebiet der scharfen, begrifflichen Unterscheidung bereits entzieht, ist die Lust an ihnen von minder göttlicher Art[723]). So aber führt uns das Schöne

723) Ueber diesen ganzen Abschnitt vgl. man die eindringenden und

bereits ins Gebiet des Wahren oder die Erkenntniss selber unmittelbar hinein, in die Geometrie, in die Physik, in die musikalische Intervallen- und Harmonien- und eben damit Zahlenlehre, und wie im Symposion die Liebe zur Schönheit der Erkenntnisse die höhere Stufe der Liebe zur Gestaltenschönheit ist, so ist auch hier die Freude an den Erkenntnissen, welche als das Zweite angegeben wird, nur die höhere Stufe von der Freude am Schönen, das Bewusstwerden des Geistes über seine eigne Thätigkeit, die Erhebung des Schönen zum Wahren. Wahre Lust ist also im höchsten Sinne das Bewusstsein der durch die Erkenntniss erlangten Vollendung[724]), die Harmonie, mit welcher diese auch das niedere Seelenleben durchdringt, und in diesem Sinne daher von der menschlichen Erkenntniss untrennbar und gewährt nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfnisse uns eine merkliche und angenehme Befriedigung, frei von Unlust[725]).

Weit gefehlt also, dass Platon mit diesen Bestimmungen irgendwie gegen seine frühere Schilderung des Eros in Widerspruch getreten wäre, oder den Eros nach ihnen nicht mehr, wie früher im Phädros, als ein aus Schmerz und Lust gemischtes Gefühl würde haben beschreiben können[726]), ist vielmehr jene Schilderung durch sie, soweit es überhaupt auf platonischem Standpunkte möglich ist und das Unbewusste sich rein wissenschaftlich als ein Element des Bewussten überhaupt begreifen lässt, aus dem Mythos herausgetreten, und die vollkommene Schei-

---

vortrefflichen weiteren Ausführungen bei E. Müller a. a. O. I. S. 74—78. Platon unterscheidet hier zwei entgegengesetzte Gattungen reiner Töne, die glatten (λεῖαι), d. i. ruhig massvollen, anschmiegend-gefälligen, und die hellen (λαμπραί), d. i. die starken, vernehmbaren, durchdringenden.

724) Wehrmann a. a. O. S. 66.

725) Sehr richtig bemerken E. Müller a. a. O. I. S. 235 Anm. 25. (vgl. S. 236. Anm. 27*), Steinhart a. a. O. IV. S. 654 u. 760. Anm. 96., und Badham in seiner Ausg., dass dies ganz mit der berühmten Bestimmung des Schönen bei Kant Kritik der Urtheilskraft 3. A. S. 16. zusammentrifft, dass es der Gegenstand eines interesselosen Wohlgefallens sei.

726) Wie Steinhart a. a. O. IV. S. 648. 651. meint. Aber auch meine Gegenbemerkungen Jahns Jahrb. LXX. S. 138. sind nach dem Obigen zu berichtigen.

dung des von Eryximachos und theilweise noch Sokrates selber im Symposion eingemischten blossen Reproductionstriebes aus dem specifischen Gebiete der Liebe ist erst jetzt durch die Unterscheidung der unbewussten und der bewussten Affectionen und sodann der niedern und höhern Sinne ermöglicht, indem das specifisch Liebenswürdige, d. i. das Schöne nunmehr als Etwas, was nur in die letztern hineinfällt, wozu schon Phädr. p. 250., aber noch in mythischer Sprache, den Uebergang bildet, erkannt ist. Eben so ist nunmehr auch die letzte Schranke gefallen, welche der vollständigen Auflösung des praktischen in das theoretische Bewusstsein entgegenstand, sofern nämlich die bewusstlosen und bloss praktischen Momente, welche in der empirischen Entwicklung demselben vorauslagen, nunmehr gleichfalls zu Elementen desselben geworden sind.

Kann nun beim höchsten Gut überall nur noch diese reine Lust in Frage kommen, so wird doch jetzt auch mit Einschluss von ihr das im dritten Abschnitt nur formal-logisch und psychologisch gewonnene Ergebniss, dass die Lust nicht das Gute sei, auf Grund der concreteren Bestimmung des Guten im vierten und der Lust im vorliegenden Abschnitte nunmehr im sechsten Absatze desselben, p. 53. C. — 56. C., ins metaphysische Gebiet erhoben. Die Lust erscheint jetzt nicht mehr als ein ἄπειρον, sondern, wie sie schon gewisse „geistreiche" (κομψοί) Männer bestimmt haben, als ein Werden (γένεσις). Unter diesen Männern kann nach p. 43. A. (s. o.) wiederum nur Aristippos verstanden sein[727]), und es wird ihm also nachgewiesen, in wie fern er hiedurch seine Behauptung, dass die Lust das höchste Gut sei, selber widerlegt hat. Wie nämlich alles Stoffartige (ὕλη) ein Werden, so hat alles Werden wiederum ein Sein (οὐσία) zum Zweck, das Gute aber dient keinem anderen Zwecke, sondern ist vielmehr der absolute Endzweck alles Anderen, mithin das höchste, das wahrhafte Sein selber. Dadurch aber ergänzen sich

727) Brandis u. Zeller in den Anm. 720. angef. StSt. Trendelenburg a. a. O. S. 9 f. Anm. 19. und in diesem Falle auch Stallbaum zu p. 53. C. 54. D. In wie fern auch die reinste Lust eine blosse γένεσις ist, wird nach unseren obigen Erörterungen nicht mehr so unklar oder gar den eignen Entwicklungen Platons widersprechend erscheinen, als es hier Trendelenburg und Steinhart a. a. O. IV. S. 654 f. finden.

auch bereits die Bestimmungen des vierten Abschnittes über das Zusammenfallen der Idee des Guten mit der des *νοῦς* auf die dort von uns geforderte Weise, indem sie jetzt auch mit der des Seins sich ebenso verbunden erweist; *πέρας* und *αἰτία* gehen daher hier zur *οὐσία* zusammen und was dort als allgemeines Substrat *ἄπειρον*, das heisst hier als besonderer Stoff *ὕλη*. Die Materie ergiebt sich also von Neuem als Gegentheil des Seins, als das Nochnichtsein, wie beim Protagoras, das aber sonach mittelbar doch auch in der Idee des Guten seinen Zweck, d. h. seine *αἰτία* hat, gerade wie im Parmenides (s. Thl. I. S. 342. 349.). Giebt es aber eine Idee des Werdens in Gott, so ist von dieser — und die obige Aeusserung Platons kann uns nicht hindern dies anzunehmen[728]) — auch eine intellectuelle Lust, eine Idee der Lust unzertrennlich. War indessen Platon schon im Phädon nicht mehr ganz von der Lösung der einschlagenden Fragen befriedigt, so darf man sich nicht wundern, dass er hier auf diese Punkte nicht näher eingeht.

Fragen wir genauer nach der Art, wie sich Aristippos an den Herakleitos anschloss, so lässt sich, nachdem wir die Thatsache dieses Anschlusses selbst, von der uns sonst Niemand berichtet, aus dem Obigen voraussetzen dürfen, dieselbe aus den Angaben Späterer noch deutlich genug erkennen, so dass sich dieselben mit den platonischen ergänzen. Er hielt nämlich dabei zwischen der ursprünglichen herakleitischen Lehre und der protagoreischen Umbildung derselben eine eigenthümliche Mitte, in welcher die Einflüsse der Sokratik sich unverkennbar geltend machen. Hatte Herakleitos bei seinem ewigen Werden nur die Objecte im Auge, so erklärte er dagegen mit Protagoras alle unsere Wahrnehmung und Erkenntniss von denselben für eine rein subjective und individuelle, aber gerade indem er dies noch viel consequenter verfolgte, als Protagoras selber und in so fern noch viel subjectiver war, fand er innerhalb der Subjectivität selber doch wenigstens ein Objectives und Allgemeingültiges wieder. Hatte nämlich Protagoras daraus, dass es nur eine subjective Wahrheit gebe, geschlossen, dass auch die Wirklichkeit der Objecte nur eine subjective sei, so fand Aristippos gerade

---

728) Eben so urtheilt auch Wehrmann a. a. O. S. 124. Anm. 164. S. indessen Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 768—772.

um des Ersteren willen jeden Schluss auf die Objecte und daher auch selbst diesen unberechtigt, d. h. er liess es ganz unentschieden, ob denselben an sich irgend eine Beschaffenheit, sei es ein Sein oder Werden, zukomme oder aber nur für uns. Wenn der Honig uns süss schmeckt, so belehrt uns dies nicht über die Beschaffenheit des Honigs, sondern nur über die des süssen Geschmackes, nicht über die des Gegenstandes, von welchem der Eindruck ausgeht, sondern nur über die des Eindruckes selber[729]), denn was dem Einen süss, das kann dem Anderen — ja vielleicht demselben Individuum zu einer anderen Zeit — bitter schmecken[730]), und nur darüber, ob Aristippos die Subjectivität der Eindrücke noch weiter ausdehnte, so dass z. B. auch der süsse Geschmack selber für einen Anderen ein anderer ist, und es also nicht einmal als Affection ein ‚gemeinsames Süsses' für die Menschen giebt, oder nicht, kann gestritten werden. Denn obwohl der Bericht des Sextus Empiricus[731]) die erstere Annahme zu begründen scheint, so begreift man doch nicht, wie dabei die von Aristippos angenommene Gemeinsamkeit der Namen, zu welchen also auch ihm, wie den ältern Sokratikern überhaupt, die sokratischen Begriffe herabgesunken waren, möglich sein sollte, die ja doch die der durch sie bezeichneten Empfindungen selber voraussetzt. Sicherer ist es dagegen, dass sich dieselbe Subjectivität ihm auf die Einwirkungen dieser Affectionen auf den Organismus der verschiedenen Individuen weiter fortsetzen musste: der süsse Geschmack kann dem Einen angenehm, dem Anderen unangenehm sein, die entgegengesetztesten Eindrücke können dieselbe Wirkung ausüben (s. p. 12. D.

729) Wogegen Protagoras nach der treffenden Bemerkung Hermanns ges. Abhh. S. 235. Anm. 25. gegen Zeller Beides überhaupt noch gar nicht von einander unterscheidet. S. *Cic. Acad. II*, 46. *Euseb. praep. ev. XIV*, 19, 1. u. 5.

730) S. die Belege bei Brandis a. a. O. II. a. S. 94 f. Anm. *r*.

731) *Math. VII*, 195. Wenn es hier heisst, die Menschen nennen zwar alle gemeinsam Etwas weiss und süss, haben aber ein wirklich gemeinsames Weisses und Süsses nicht, so versteht dies freilich Hermann a. a. O. S. 233 f. so: sie haben kein äusseres Object, was einem Jeden weiss erscheint oder süss schmeckt; allein Sextus setzt ja hinzu ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται. Hier ist ja das πάθος also selbst nur ein ἴδιον. Ich glaube daher eher an einen Irrthum des Berichterstatters.

u. Anm. 684.) aber die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen selbst ist wieder bei Allen dieselbe, und jedes Geschöpf sucht von seiner Geburt ab das Erstere und flieht das Letztere (s. p. 22. B.)[732]. Während nun demgemäss Protagoras den herakleitischen Gegenlauf des Werdens in seine beiden Seiten auseinander riss, indem er sie unter das Subject und Object vertheilte, dadurch aber denselben zu einer blossen Bewegung nach dem Werden hin abschwächte, so gewann dagegen Aristippos, indem er nur die Affectionen des Subjects als Gegenstand der Erkenntnisss stehen liess, wenigstens für diese den vollen Gegenlauf des herakleitischen Werdens wieder, und in so fern kann man denn auch wiederum sagen, dass er den Gegensatz zum Herakleitos, Protagoras aber die Mitte zwischen ihnen bildet. Allein die Absorption schlechthin als Unlust, die Reproduction aber als Lust zu bezeichnen, verbot ihm dennoch die Subjectivität seines Standpunktes, denn so wäre ja dennoch jede von beiden bei allen Menschen aus derselben Quelle erwachsen, und so hören wir denn sehr natürlich von ihm, dass auch er sich mit dem abgeschwächten Begriffe der Bewegung begnügte und Lust und Unlust nur nach dem Grade derselben, die erstere als die sanfte (*λεία*), die letztere als die heftige (*τραχεῖα*) Bewegung unterschied[733]. Scheint dem Platons Angabe zu widersprechen, nach welcher er die Lust nicht bloss als *κίνησις*, sondern auch als *γένεσις* bezeichnete, so führt ja doch auch so die erstere immerhin auf die letztere zurück und ist nur eine besondere Art derselben.

Von hier aus begreift man nun auch erst vollständig die obige Polemik des Antisthenes gegen ihn. Je grösser und stärker hiernach die Bewegung, d. i. die Lust wird, desto mehr geht sie in ihr Gegentheil über, so dass hiernach die Paradoxie sich ergeben muss, dass gerade die grösste Lust die grösste Unlust ist. Allein Antisthenes hat sich durch die eristische Art seiner Polemik nur in denselben Irrthum mit ihm verstrickt, als ob die stärkste Lust auch wirklich die grösste, d. h. die reellste, vorzüglichste und ursprünglichste sein müsste, während dies Letztere vielmehr von der reinsten Lust gilt, die auch zugleich viel-

---

732) S. die Belege b. Brandis a. a. O. II. a. S. 95. Anm. *v*.
733) *Diog. Laërt. II*, 85. 86. vgl. 88.

mehr die massvollste ist, womit denn jene Paradoxie zusammenfällt, und gerade für diese, nicht aber für alle Lust eignet sich Platon in der That die Definition des Aristippos an. So bildet der Kampf gegen ihn nicht bloss ein Seitenstück zu dem gegen den Protagoras im Theätetos, sondern indem ihn, den herakleitisirenden Sokratiker, Platon zugleich mit seinem Gegner Antisthenes, dem eleatisirenden Sokratiker, sich selber und beide sich gegenseitig widerlegen, aber auch zugleich positiv ergänzen lässt, bildet dies Verfahren auf dem praktischen Gebiete die unmittelbare Fortsetzung zu dem gleichen, welches er einst auf dem dialektischen gegen den Herakleitos selbst und seine Ausläufer Empedokles und Protagoras auf der einen und die Eleaten sammt ihren sophistischen und sokratischen Nachfolgern auf der andern Seite eingeschlagen hat; es ist das noch wieder ganz die alte indirecte Methode der hypothetischen Erörterung.

Kürzer fasst sich Platon im:

VII. zweiten Theile des fünften Abschnittes, p. 55. B — 59. D.,

bei der Eintheilung der Erkenntniss. In der That war es auch weder nöthig, nach den Untersuchungen voraufgegangener Dialoge das Wesen und die Entstehung der Erkenntniss noch einmal zu entwickeln, und zwar um so weniger, als die letztere überdies auch in diesem Dialoge selbst nach dem Obigen in den Erörterungen über die Entstehung der Lust einschliesslich mit enthalten ist, noch auch ausdrücklich zu sagen, dass auch die menschliche Erkenntniss trotz ihrer obigen nähern Verwandtschaft mit der *αἰτία* doch auch nur der *γένεσις* angehört. Vielmehr erhellt dies Letztere genügend daraus, dass ihre Arten sich nach dem Grade ihrer Genauigkeit unterscheiden, denn dies eben ist ja ihre grössere oder geringere Vermischung mit dem *ἄπειρον*[731]). Aus diesem Grunde bedarf es endlich auch keines ausdrücklichen Beweises mehr, dass sie, auch davon abgesehen, dass sie sich im dritten Abschnitte als der reinen Lust bedürftig erwies, gleichfalls noch nicht die volle Vollendung des Guten

731) Mit Unrecht zählt daher Stallbaum a. a. O. S. 62 ff. 69. die einzelnen Wissenschaften und Künste dem *πέρας* bei. S. dagegen Wehrmann a. a. O. S. 89 ff. Anm. 87.

erreicht; im Gegentheil erst hieraus begreift man auch metaphysisch, warum sie des Antriebes der edleren Lust bedarf.

Die Wissenschaften zerfallen in werkbildende — d. i. praktische — und erziehende — d. i. theoretische —, die erstern wieder in ausübende, die sich wiederum theils genauerer Masse bedienen, wie die Baukunst, theils nur versuchsweise das Mass zu treffen suchen, wie die Tonkunst[735]), und in Mass gebende, nämlich die angewandte Mathematik[736]). Zu den theoretischen Wissenschaften rechnet Platon nur die Dialektik, die reine Mathematik und, wie es scheint, die Physik, welche in ähnlicher Weise eine absteigende Stufenfolge bilden, so fern es nur die erste mit dem reinen Sein zu thun hat, die dritte aber mit dem Werden als solchem, so dass sie bei Weitem kein strenges Wissen mehr ist, sondern dem Kreise der Vorstellung angehört; das Genauere über das gegenseitige Verhältniss von allen dreien bleibt noch vorbehalten. Ueberhaupt ist diese ganze Eintheilung, obwohl sie die frühere scherzhafte im Sophisten und Staatsmann berichtigt, doch nur Skizze. Die Stellung der Ethik oder Politik selber in diesem Systeme der Wissenschaften bleibt unerörtert, obwohl sie offenbar auf der Grenze zwischen Theorie und Praxis steht und wir bereits oben durch Platons eigne Andeutungen sie auf ihre richtige Stelle zu bringen uns versucht gefühlt haben. Auf den Anspruch, den die Rhetorik erhebt, die höchste Wissenschaft zu sein und damit auf die Erörterungen im Gorgias und Phädros wird auch hier verwiesen, aber wiederum dem Leser selbst überlassen, ihr nach denselben ihre Stelle in diesem Systeme auszumitteln; ein eignes Gebiet hat sie nicht, sondern fällt nach dem Phädros, streng wissenschaftlich behandelt, theils mit der Dialektik, theils mit der Psychologie, also der Physik und Ethik zusammen.

Es bleibt nunmehr nur noch übrig, aus den so gefundenen

735) Die Baukunst wird also von Platon nicht denjenigen Künsten beigezählt, die wir im eigentlichen Sinne des Wortes so oder auch schöne Künste nennen und die Platon als die nachahmenden bezeichnet. So bemerkt richtig E. Müller a. a. O. I. S. 28. vgl. 40. Sie ist also vielmehr ein Handwerk, und so stellt Platon schon hier das letztere wenigstens theilweise über die Kunst.

736) S. Stallbaum zu p. 55. C. Steinhart a. a. O. IV. S. 656.

Elementen, so weit sie dazu passen, das höchste Gut wirklich organisch zusammenzusetzen. Dies geschicht nun im:

VIII. sechsten Abschnitte

zunächst einfach psychologisch in einem ersten Absatze, indem zunächst bis p. 60. E. das Ergebniss des dritten Abschnittes kurz wiederholt wird, um nunmehr concreter dahin bestimmt zu werden, dass nicht bloss die Dialektik, sondern auch alle übrigen und niederen Zweige des Wissens theils als ‚nothwendig, um sich auf der Erde zurechtzufinden,' theils als ‚unentbehrlich zur Verschönerung des Lebens' [737]) mit aufzunehmen sind, d. h. natürlich nur, so weit sich kein Irrthum in sie einmischt, von den Lüsten dagegen nur die wahren und reinen und überhaupt die, welche mit der Vernunft bestehen können, p. 61. A. — 64. A.

Allein alles dies führt noch nicht zum höchsten Gute selbst, sondern nur erst zu dessen Wohnung, p. 61. A., denn mit dem Allen sind wir nach dem Obigen noch nicht über das Gebiet der *γένεσις* hinausgekommen, während doch das Gute eine *οὐσία* ist, es muss also die *οὐσία*, so weit diese *γένεσις* an ihr Theil hat, es muss das metaphysische Moment an diesen psychologischen Momenten, es muss mit einem Worte die Parusie der Idee des Guten selber in diesem höchsten Gute noch besonders hervorgehoben werden. Dies ist der Sinn davon, wenn zu dieser ‚richtigen Mischung' die Richtigkeit oder Wahrheit (*ἀλήθεια*) noch als ein besonderer Bestandtheil hinzutreten soll, weil ohne sie Nichts werden noch als Gewordenes sein kann, p. 64. B.

Damit wird denn nun die Untersuchung einmal als vollendet bezeichnet, aber doch zugleich sofort erklärt, dass man auch so nur erst an der Schwelle (*τοῖς προθύροις*) und vor der Wohnung ‚eines so hohen Herrn' (*τοῦ τοιούτου*) stehe, ‚gleichsam um sich erst Einlass und Audienz von ihm zu erbitten,' [738]) p. 64. C. Es kann damit nur gesagt sein, dass hiemit das höchste Gut zwar gefunden, aber mit ihm die Idee des Guten selber noch nicht gewonnen, sondern nur erst einer der letzten Schritte hiezu gethan ist.

---

737) Zeller a. a. O. II. S. 281.

738) Wie Deuschle Jahns Jahrb. LXXV. S. 64. es ausdrückt.

erreic [illegible] vermisst man ve-
physi [illegible] unausgesprochen
[illegible] enthalten liegt.
tisch [illegible] aus ihnen ent-
wied [illegible] verschiedenen
bedi [illegible] geschieht im zwei-
zu [illegible] sich au-
när [illegible] B. A. die
Wi [illegible] ihres Er-
th [illegible]
W [illegible] eben jenes
er [illegible] Moment ein, zur
W [illegible] Parusie des
s [illegible] Verhältnis-
d [illegible] Schönheit
[illegible] und sodann
[illegible] ologisches
[illegible] welcher
[illegible] denn die
[illegible] empfinde
[illegible] Moment zur
[illegible] der wirken-
[illegible] dass nämlich
[illegible] güter weder
[illegible] in die
[illegible] auch die hö-
[illegible] welche dies
[illegible] macht
[illegible] Ausdruck
[illegible] derselben
[illegible] sich an
[illegible] dargestellt
[illegible] Verhältnisse, wel-
[illegible] der engern
[illegible] und zwar in der
[illegible] Schön-
[illegible] Seiten
[illegible] und in so fern
[illegible] dass diese selbst hier wenig-

stens noch einige andeutende nähere Bestimmungen erhält, allein zu diesem Zwecke müsste doch vor allen Dingen der Unterschied dieser drei Formen von einander angegeben sein, was eben nicht geschehen ist. Und so kann man sich diese Unterlassung eben nur dadurch erklären, dass auch diese Unterscheidung schon im vierten Abschnitte *implicite* mit enthalten ist. Und in der That, wer erinnert sich nunmehr nicht sofort daran, wie eng dort das *μέτρον* mit dem *πέρας* zusammenhing (p. 26. A. D. s. S. 20)! Und beachten wir dann ferner, dass die höchste Idee sich uns dort als immanente Ursache dergestalt ergab, dass in ihrer Bedeutung als Ursache ihrer selbst zugleich die Inhärenz aller anderen Ideen in ihr und der Dinge in diesen mitgegeben war, wie könnten wir noch daran zweifeln, dass sie eben als solche, als Mass (*μέτρον*) ihrer selbst auch zugleich ihre eigne innere Verhältnissmässigkeit und Angemessenheit (*μέτριον*) und das Ebenmass (*ξύμμετρον*) aller andern Ideen mit ihr und unter einander und endlich auch die Schönheit bewirkt, welche eine Folge hievon ist und nach diesem ganzen Zusammenhange eben nichts Anderes sein kann, als die Inhärenz der Dinge in den Ideen! Und wenn die Wahrheit p. 64. D. als die wirkende Ursache des höchsten Gutes, als das eigentliche Sein innerhalb dieses Werdens bezeichnet wird, wenn am Schlusse des ersten Theiles vom fünften Abschnitt *αἰτία* und *πέρας* im Sein zusammengingen (s. S. 43 f.), was wird da die Wahrheit in Bezug auf die Idee des Guten selber anders bedeuten können, als eben das zusammenfassende Sein und Wesen, Bestehen und Erhalten aller dieser besonderen Seiten des Inhärenzverhältnisses, mithin die noch jenseits ihrer aller liegende höchste Voraussetzung, also den der Schönheit gerade entgegengesetzten Pol [739])! Auch in andern Dialogen, z. B. Theät. p. 186. C. erscheint ja die *ἀλήθεια* als die höhere Vollendung der *οὐσία*, und so begreift man erst recht, was es heissen will, dass das platonische System ein System des Seins ist. Eben darum tritt die Idee in sinnlicher Form der Wahrnehmung als der untersten Stufe des Wissens

739) So treffe ich denn durch diese genauere Begründung der Sache nach mit Trendelenburg a. a. O. S. 14 f. zusammen. Anders Steinhart a. a. O. IV. S. 659., gegen den ich mich kurz bereits Jahns Jahrb. LXX. S. 139 f. erklärt habe.

Aber auch im höchsten Gute selbst vermisst man wenigstens noch eine Bestimmung, die freilich unausgesprochen schon in eben diesen letzten Erörterungen mit enthalten liegt, die aber gerade deshalb nun auch ausdrücklich aus ihnen entwickelt sein will, nämlich die Stufenfolge des verschiedenen Werthes jener Bestandtheile desselben. Dies geschieht im zweiten Absatz, welcher aber wiederum in zwei Glieder sich auseinander legt, von denen das erste (p. 64. C. — 66. A.) die Untersuchung und das zweite eine Zusammenstellung ihres Ergebnisses enthält (p. 66. A — D).

Den obersten Rang (*τό τιμιώτατον*) nimmt nun eben jenes ‚am Meisten ursachliche,' formal-metaphysische Moment ein, nur dass nunmehr an Stelle der blossen Wahrheit jene Parusie des Guten in drei Formen (*ἰδέαι*), zuerst Mass (*μέτρον*), Verhältnissmässigkeit (*μετριότης*), Ebenmass (*ξυμμετρία*), sodann Schönheit und endlich Wahrheit auftritt, p. 64. C. — 65. A., und sodann wird der höhere oder niedere Rang der beiden psychologischen Factoren demgemäss selbst darnach abgemessen, welcher von beiden jenem ersteren näher verwandt ist, wornach denn die Einsicht die höhere, die reine Lust die niedere Stelle empfängt.

Während vorher p. 64. D., als das metaphysische Moment nur als Wahrheit bezeichnet wrad, auch nur die Seite der wirkenden Ursächlichkeit an ihm hervorgehoben wurde, dass nämlich ohne die Wahrheit die Mischung der ächten Lebensgüter weder entstehen noch bestehen könne, so tritt dagegen jetzt in dieser reicheren dreifachen Bestimmung auch ausdrücklich die höhere Bedeutung der Zweckursache zu ihm hinzu, welche dies höchste Gut erst eben zu dem, was es ist, zum Gute macht, p. 65. A. So sind wir denn nicht bloss durch den Ausdruck *αἰτία*, sondern auch durch eben dies Doppelverhältniss derselben auf den vierten Abschnitt zurückgewiesen, in welchem sich uns das letztere ergab, und der vorliegende Abschnitt ist dergestalt auf jenen früheren begründet, dass dieselben Verhältnisse, welche dort im ganzen Weltall hervortraten, hier in der engern mikrokosmischen Sphäre des höchsten Gutes und zwar in der eben hiedurch gebotenen Modification wiederkehren. Mass, Schönheit und Wahrheit sind nun allerdings die verschiedenen Seiten und Functionen der Idee des Guten selber, und in so fern könnte man freilich wohl sagen, dass diese selbst hier wenig-

stens noch einige andeutende nähere Bestimmungen erhält, allein zu diesem Zwecke müsste doch vor allen Dingen der Unterschied dieser drei Formen von einander angegeben sein, was eben nicht geschehen ist. Und so kann man sich diese Unterlassung eben nur dadurch erklären, dass auch diese Unterscheidung schon im vierten Abschnitte *implicite* mit enthalten ist. Und in der That, wer erinnert sich nunmehr nicht sofort daran, wie eng dort das *μέτρον* mit dem *πέρας* zusammenhing (p. 26. A. D. s. S. 20)! Und beachten wir dann ferner, dass die höchste Idee sich uns dort als immanente Ursache dergestalt ergab, dass in ihrer Bedeutung als Ursache ihrer selbst zugleich die Inhärenz aller anderen Ideen in ihr und der Dinge in diesen mitgegeben war, wie könnten wir noch daran zweifeln, dass sie eben als solche, als Mass (*μέτρον*) ihrer selbst auch zugleich ihre eigne innere Verhältnissmässigkeit und Angemessenheit (*μέτριον*) und das Ebenmass (*ξύμμετρον*) aller andern Ideen mit ihr und unter einander und endlich auch die Schönheit bewirkt, welche eine Folge hievon ist und nach diesem ganzen Zusammenhange eben nichts Anderes sein kann, als die Inhärenz der Dinge in den Ideen! Und wenn die Wahrheit p. 64. D. als die wirkende Ursache des höchsten Gutes, als das eigentliche Sein innerhalb dieses Werdens bezeichnet wird, wenn am Schlusse des ersten Theiles vom fünften Abschnitt *αἰτία* und *πέρας* im Sein zusammengingen (s. S. 43 f.), was wird da die Wahrheit in Bezug auf die Idee des Guten selber anders bedeuten können, als eben das zusammenfassende Sein und Wesen, Bestehen und Erhalten aller dieser besonderen Seiten des Inhärenzverhältnisses, mithin die noch jenseits ihrer aller liegende höchste Voraussetzung, also den der Schönheit gerade entgegengesetzten Pol [739])! Auch in andern Dialogen, z. B. Theät. p. 186. C. erscheint ja die *ἀλήθεια* als die höhere Vollendung der *οὐσία*, und so begreift man erst recht, was es heissen will, dass das platonische System ein System des Seins ist. Eben darum tritt die Idee in sinnlicher Form der Wahrnehmung als der untersten Stufe des Wissens

739) So treffe ich denn durch diese genauere Begründung der Sache nach mit Trendelenburg a. a. O. S. 14 f. zusammen. Anders Steinhart a. a. O. IV. S. 659., gegen den ich mich kurz bereits Jahns Jahrb. LXX. S. 139 f. erklärt habe.

zunächst als Schönheit entgegen, eben darum zeigte sich die Schönheit vorhin (s. S. 39—43) als der Weg zur Wahrheit. Und nun erkennt man endlich auch erst recht, wie im Staatsmann die Idee des Guten in der Andeutung einer künftigen Erörterung desselben als Idee des Masses bezeichnet und im Uebrigen die Dialektik als die höhere Mathematik beschrieben werden konnte (s. Thl. I. S. 323—325).

Nur wenn man dies Alles recht scharf festhält, wird man die bisher noch von Niemandem auch nur erst vollständig erkannten Abweichungen der nunmehr im zweiten Gliede folgenden Gütertafel von der vorliegenden Erörterung zu begreifen vermögen. Man sollte nach letzterer zunächst nur eine dreigliedrige Tafel von einem metaphysischen und zwei psychologischen Gliedern erwarten, und erhält doch eine fünfgliedrige. Man sollte denken, dass das *μέτρον*, *μέτριον* und *ξύμμετρον*, das *καλόν* und das *ἀληθές* oder richtiger die Parusie von ihnen allen die erste Reihe bilden müssten. Statt dessen fehlt das *ἀληθές* gänzlich, und das *ξύμμετρον*, welches vorher mit dem *μέτρον* und *μέτριον* als relativ Eins gesetzt und vom *καλόν* relativ unterschieden wurde, wird hier vielmehr von den beiden ersteren abgetrennt und mit dem letzteren zum zweiten Momente verbunden, und ausserdem erhalten beide Stufen noch Zusätze, die im unmittelbar Voraufgehenden gar nicht ausdrücklich mit enthalten sind. Das Alles erklärt sich nun zunächst dadurch, dass im Vorigen diese Formen als das ideale Mass auftraten, um nach ihm den verschiedenen Werth der Einsicht und der reinen Lust abzuschätzen, hier dagegen unmittelbar als menschliches Besitzthum (*κτῆμα*) gleich der Lust, p. 66. A.[740]), und also in der beschränkten und eben hiedurch modificirten Weise, soweit sie dies sein können. Daher tritt die Wahrheit als der jenseitigste Factor hier nicht mehr ausdrücklich als solcher hervor, aber andererseits muss mit der Idee des Guten hier auch die Gesammtheit der übrigen Ideen schon im *μέτρον* und *μέτριον* selber mit als massgebend betrachtet werden, daher die Hinzufügung des *καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα* (lies: *τοιαῦτ᾽ ὄντα*) *νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν*, denn die *ἀΐδιος φύσις* ist eben die ewige ideale Natur oder die Natur der Ideen überhaupt, in welcher denn allerdings auch die Wahrheit

740) Nach der richtigen Bemerkung Stallbaums a. a. O. S. 73.

und sie vor Allem mit inbegriffen ist; und eben deshalb fällt gar das ξύμμετρον hier bereits vollends in die Seite der Erscheinung, in das καλόν mit hinein und gehört somit, wie durch das αὖ angedeutet wird [741]), mit zu einer gleichsam anderen Gattung, und wenn diese Gattung auch als ‚Entstehungsart' (γενεά) im Gegensatz gegen die ἀΐδιος φύσις der erstern zu stehen scheint [742]), so wird doch dieser Gegensatz eben durch jenes αὖ wieder abgeschwächt: auch jene ist nicht selbst ἀΐδιος φύσις, sondern hat diese φύσις nur in sich aufgenommen (ᾑρῆσθαι); auch sie trägt also schon die γενεά an sich. Beide Glieder sind also die Parusie der Idee des Guten in der Mischung von Einsicht und reiner Lust, aber im ersten mehr als Ursache, im zweiten mehr als Wirkung gefasst, und die beim letzteren hinzugefügten Ausdrücke τέλεον und ἱκανόν sind ganz dieselben, mit denen im dritten Abschnitte p. 20. C. ff. die Ansprüche der Einsicht allein, so wie der Lust allein auf das höchste Gut zurückgewiesen worden [743]), wogegen also der richtigen Mischung von beiden nunmehr das ihr eingepflanzte Mass der höchsten Idee selber, nach welchem sie vorgenommen ward, auch diese beiden Eigenschaften wirklich zugetheilt hat. Die beiden ersten Glieder verhalten sich also nicht analog wie Idee und Erscheinung, sondern analog wie die Idee zu ihrer Parusie, aber auch eben nur analog, da, wie gesagt, auch das erste Glied schon Parusie ist, richtiger daher vielleicht analog wie die Idee als Ursache ihrer selbst zu der Idee als Wirkung ihrer selbst.

Aber auch die reine dialektische Wissenschaft wird jetzt als dritte Stufe von den Einzelwissenschaften und richtigen Vorstellungen, welche dadurch in die vierte hinabrücken, geschieden, wozu die Berechtigung in der That im zweiten Theile des fünften Abschnitts nachgewiesen ist. Dabei ist denn νοῦς nach der Grundbedeutung dieses Worts, ohne dass es Platon ausdrücklich zu sagen braucht, ‚Vernunft', zunächst nur die Erkenntnisskraft und dagegen φρόνησις die Erkenntniss selber. Aber Platon denkt sich die erstere (s. Thl. I. S. 393.) nie ohne ihren idealen, aus der intellectuellen Anschauung in der Präexistenz

---

741) Badham in seiner Ausg. Einl. S. XVI. f.

742) Trendelenburg a. a. O. S. 23.

743) Ritter Gesch. d. Phil. II. S. 281 f. Stallbaum a. a. O. S. 77.

mitgebrachten Inhalt, und so ist *νοῦς* das intuitive, *φρόνησις* das discursive Moment unseres dialektischen Denkens. Aber auch die Einzelkenntnisse und richtigen Vorstellungen gehören immer noch der Seele rein als solcher an, wie Platon mit Rückdeutung (*ἃ —. ἴθεμεν*) auf den fünften Abschnitt geltend macht, und sie theilt dieselben nicht mit dem Körper, während dagegen fünftens die reinen Lüste zum Theil — nämlich eben jene ästhetische Freude am sinnlich Schönen — den sinnlichen Wahrnehmungen folgen [744]), die eben Körper und Seele gemein sind.

Sucht man nun in diesem ganzen sechsten Abschnitt eine streng dialektische Erörterung, so muss man den springenden und lückenhaften Gang desselben freilich sehr unbefriedigend finden. Allein man hätte doch billig aus der eignen ausdrücklichen und wiederholten Hervorhebung Platons, dass das Ganze nur als göttliche Eingebung erfleht werde, p. 61. B. f., und nur ein seherisches Ahnen sei, p. 64. A. 66. B. 67. B., entnehmen sollen, dass man hier eine solche auch gar nicht, sondern vielmehr eine nur entlehnende und mythenartige Behandlungsweise zu suchen habe. Wird denn hier nicht etwa offenbar in der Scheidung der metaphysischen und der psychologischen Momente und in der Zerklüftung der ersteren selbst in Ursache und Wirkung das real Verbundene logisch aus einander gerissen! Und konnte hier nach platonischen Principien eine andere Behandlung wohl überhaupt eintreten, da ja das höchste Gut bloss Gegenstand der Erscheinungswelt und genauer nicht der Dialektik, sondern der Ethik ist! Und dazu musste trotzdem die Dialektik doch selbst wieder als Moment dieser praktisch-sittlichen Lebensgüter auftreten [745]). Es ist das ein formaler Widerspruch, der eben nur dadurch gehoben werden konnte, wenn die ganze Behandlungsweise so gehalten wurde, dass sie eigentlich sich selber auflöst und über sich hinausweist, dass die Ethik die Dialektik als ihre höhere Wahrheit offenbart und das höchste

744) Nach Badhams trefflicher Verbesserung *ἐπιστήμαις. τὰς δὲ* statt *ἐπιστήμας, ταῖς δὲ* ..., nur ist *τῆς ψυχῆς αὐτῆς* nicht von *ἐπιστ.*, sondern von *ἐπονομάσαντες* abhängig, folglich vor *ἐπιστ.* ein Komma zu setzen.

745) S. Brandis a. a. O. IIa. S. 491. Hermann Gesch. u. Syst. der plat. Phil. I. S. 532. und beziehungsweise auch Ritter a. a. O. II. S. 463.

Gut nur als Vorstufe zur Enthüllung des höchsten Guten dient. Daher auch die plötzliche Scheidung des νοῦς und der φρόνησις von den schon als solchen mehr praktischen (p. 62. A. ff.) Einzelwissenschaften, d. h. es wird eben hiemit die Dialektik wirklich über den Bereich der Ethik erhoben. Und eben aus dieser mythenartigen Sprache heraus rechtfertigen sich denn auch die vom ersten Gliede gebrauchten Ausdrücke καὶ πάντα ὁπόσα κ. τ. λ. gegen alle kritische Anfechtung[746]).

Dass es noch einen sechsten Grad gebe, deutet Platon nur an; da aber p. 63. E. ausser den reinen Lüsten auch noch diejenigen in die Mischung aufgenommen wurden, welche mit der Vernunft bestehen können, so kann nur diejenige mit Unlust gemischte Lust gemeint sein, welche sich trotz dieser Eigenschaft doch theils aus dem Gebiete der Freude am Schönen und Wahren selber nicht ganz ausschliessen lässt, theils mit der Erfüllung der natürlichen Lebensfunctionen des Körpers und daher auch mit dem Leben der Seele in ihrem Zusammenhange mit demselben untrennbar verbunden ist, und welche daher zwar, so weit die Vernunft sie im Zügel hält, in der Mischung der Lebensgüter nicht entbehrt, aber doch wegen jener ihrer Verbindung mit Unlust zu den eigentlichen Gütern nicht gerechnet werden kann[747]). Diese Andeutung liegt darin, wenn Platon sich die Miene giebt, den Schluss des von Sokrates geführten Gespräches eben so wie vorhin den Anfang zu verschweigen, indem Letzterer schon p. 50 D. f. die Erörterung der gemischten Gefühle auf den morgenden Tag aussetzen wollte und auch hier sich ihr entziehen will, während Protarchos sich diese Fortsetzung min-

---

746) Hermanns *Platonis dialogi. II. Praef.* S. XII. und Badhams a. a. O. Einleit. S. XV f. Ich behalte ein genaueres Eingehen auf dieselben, so wie eine Uebersicht und Würdigung der verschiedenen über die Gütertafel aufgestellten Ansichten von Ast, Schleiermacher, Steinhart, Badham, Trendelenburg, Ritter und Zeller, Stallbaum, Wehrmann einem besonders herauszugebenden Supplemente vor und hoffe, dass nach derselben auch Deuschle Jahns Jahrb. LXXV. S. 64. seine Zustimmung zu Badhams Textänderung um so mehr zurücknehmen wird, als er in einem analogen Falle p. 37. B. das handschriftl. εἴληφεν bereits selbst richtig vertheidigt hat.

747) Ritter a. a. O. II. S. 464 f. Wehrmann a. a. O. S. 96. Steinhart a. a. O. IV. S. 661. vgl. S. 610. Anders freilich Stallbaum a. a. O. S. 81 f.

destens vorbehält p. 67. B.[748]). Und da nun der Schluss des Theätetos mit einer ganz ähnlichen Wendung auf den Sophisten vorausdeutet, so könnte man wohl[749]) auf den Gedanken kommen, dass Platon zu diesem Zwecke ein eigenes Werk wenigstens im Plane gehabt habe. Allein theils haben wir im Philebos auch noch manche andere Vorausdeutungen gefunden, welche scheinbar nicht, in Wirklichkeit aber doch erfüllt wurden, theils ist aber noch erst zuzusehen, was etwa Staat und Timäos zur wirklichen Erfüllung derselben beitragen.

Dass aber auch dieser abgebrochene Schluss (von p. 66. D. ab) gleich dem ähnlichen Anfange wohlbeabsichtigt ist, erhellt daraus, dass er im Uebrigen noch einmal eine Recapitulation dessen, was zu der Beantwortung der im Anfange aufgeworfenen Frage nunmehr geschehen ist, enthält und so den streng methodischen Gang des Ganzen nunmehr vollständig zu einem wohlabgerundeten Kreise zusammenzieht.

Kann man nun nach diesem Allen in der That als:

IX. den Endzweck dieses Dialogs

mit Baumgarten-Crusius und Stallbaum[750]) nur die ethische Lehre vom höchsten Gute bezeichnen, so giebt dies doch erst eine eben so unbestimmte Anschauung, als wenn man für den Inhalt des Phädon die Unsterblichkeitslehre erklärt. Denn einmal wird, was Baumgarten ganz übersehen hat, aufs Entschiedenste auf die wesentliche Einheit des höchsten Gutes in seiner metaphysischen Wurzel mit der Idee des Guten selber zurückgegangen; allein auch hiebei darf man noch nicht mit Stallbaum und Munk[751]) stehen bleiben, sondern es wird

---

748) Hermann Gesch. u. System. I. S. 688 f. Anm. 639.

749) Mit Steinhart a. a. O. IV. S. 610. und Ast a. a. O. S. 493 f., welcher Letztere aus dem abgebrochenen Anfang mit Unrecht (s. o.) schloss, dass Platon auch noch ein einleitendes Werk im Plane gehabt oder aber dass der Philebos zu einer Trilogie gehöre, deren Anfangs- und Schlussdialog verloren gegangen seien. S. dagegen auch Stallbaum a. a. O. S. 10 ff.

750) Baumgarten-Crusius *De Philebo Platonico*, Leipzig 1809. 4. S. 14. 50. u. ö. Stallbaum a. a. O. S. 23 f.

751) Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, Berlin 1857. 8. S. 263. Einen besonderen Hinweis auf die vielen der Darstellung des Philebos in diesem Werke beigemischten Irrthümer halte ich für überflüssig.

zweitens, was Stallbaum[752]) mit grossem Unrecht für eine leere Spitzfindigkeit erklärt, von da aus das höchste Gut noch keineswegs unmittelbar, sondern selbst nur als eine besondere Form der Erscheinung der Idee des Guten innerhalb des gesammten Weltalls construirt und so zugleich der teleologische Charakter der platonischen Physik noch entschiedener, als bereits im Phädon vorbereitet, s. p. 64. A.[753]), und dabei zwar das bewusste Gut der Menschenseele nicht bloss über das unbewusste der Körperwelt, sondern auch über das in den Empfindungen der niederen Seelenwesen, nämlich der Thier- und Pflanzenseelen (p. 67. B. vgl. 22. B.) — im Gegensatz gegen die auf diese untergeordneten Erscheinungen gegründete Lustlehre des Aristippos — unterscheidend emporgehoben, andererseits aber auch dem in den höhern Seelen des Alls und der Gestirne wirksamen Guten eben so entschieden ein- und untergeordnet. So erscheint der Philebos allerdings zu der Seelenlehre des Phädon als die unmittelbarste Fortsetzung, auf welche denn eben so gut der Timäos, als die Republik sich begründet, und so könnte man denn nicht ohne Grund mit Schleiermacher[754]) die Herleitung alles gewordenen Daseins aus der Idee des Guten — wenigstens in vorbereitender Weise — als den Zweck des Philebos bestimmen. Allein damit wäre immerhin das, was er für das Ganze des platonischen Schriftenthums, und das, was er rein an und für sich leisten soll, verwechselt und wäre übersehen, dass doch alles Physikalische für den Zweck des Dialogs als solchen immer nur als Grundlage des Ethischen auftritt, wie dies Alles bereits Trendelenburg[755]) richtig erkannt hat. Dasselbe gilt auch gegen Steinhart[756]), wenn dieser umgekehrt die Zurückführung alles gewordenen Daseins auf die Idee des Guten als sein höchstes Princip als leitenden Gedanken zu Grunde legt. Nach jener Auffassung müsste die Idee des Guten an sich be-

752) a. a O. S. 85. Anm.

753) Auf diese Stelle und nicht auf p. 64. C. hätte sich daher Steinhart a. a. O. IV. S. 597. beziehen sollen, denn am letztern Orte heisst πᾶν nur das Ganze der Mischung von Wahrheit, Einsicht und Lust. S. Jahns Jahrb. LXX. S. 136 f.

754) a. a. O. II. 3. S. 132. f.

755) a. a. O. S. 12 f. 27.

756) a. a. O. IV. S. 598.

reits früher gefunden sein, nach dieser dagegen eben hier erst gewonnen werden, nach jener der Philebos, trotzdem dass Schleiermacher selbst dies nicht zugiebt, rein zu den constructiven, nach dieser schlechthin zu den indirecten Dialogen gerechnet werden. Allein in dieser Schroffheit lässt sich weder das Eine, noch das Andere behaupten. Haben wir so eben selbst bisher nur die erstere Seite hervorgehoben, weil sie allerdings die überwiegende ist, so muss dies jetzt vielmehr dahin berichtigt werden, dass zwar die früher bereits gewonnenen Elemente der Idee des Guten zur Construction des höchsten Gutes benutzt, in und mit dieser Operation aber selber geklärt und bereichert werden, dergestalt dass ihr Zusammentreten in eine gemeinsame Anschauung sich unmittelbar vorbereitet, hier aber noch nicht wirklich erfolgt, daher sie denn auch mit diesem ihren eigenthümlichen Namen ‚Idee des Guten' hier noch nirgends genannt wird. Der Zweck des Dialogs ist also, auf Grund der Idee des Guten im Zusammenhange mit den Gesammterscheinungen derselben und in seiner es von allen anderen unterscheidenden Eigenthümlichkeit das höchste Gut dergestalt — und nur durch diesen Zusatz unterscheidet sich unsere Auffassung noch von der Trendelenburgs — zu construiren, dass dadurch die Idee des Guten selber der noch nähern Bestimmung entgegengeführt wird.

Der Staat.

I. Die bisherigen Auffassungen des Werkes.

Bis in die neueste Zeit hinein hat der Staat für ein ausschliesslich ethisches Werk gegolten, nur dass man dabei bald, wie dies unter den Neueren am Schroffsten von Pinzger[757]) und demnächst von Morgenstern[758]) und Schleiermacher[759])

757) *De iis, quae Aristoteles in Platonis Politia reprehendit*, Leipzig 1822. 8. S. 1—12.

758) *De Platonis republica commentationes tres*, Halle 1794. 8. S. 23—73. bes. 51—53. 55—59. 60—65.

759) Uebers. III, 1. S. 63 ff. Auch de Geer in seiner übrigens sehr unbedeutenden *Diatribe in politices Platonicae principia*, Utrecht 1810. 8.

geschehen ist, die Moral des Einzelnen, die Gerechtigkeit mit ihren Folgen, bald, wie dies neuerdings Orges[760]) und Rettig[761]) und in gemilderter Weise Hegel[762]) gethan haben, die Politik, die Darstellung des besten Staates, für den Hauptinhalt desselben angesehen, bald endlich Beides zu vereinigen gesucht hat. Die beiden ersteren Ansichten führen nun gleich sehr dazu, dem Werke die strenge Einheit und die innere Nothwendigkeit aller seiner Theile abzusprechen. So betrachten auf der einen Seite Morgenstern und Schleiermacher die rein politischen Erörterungen nur als eine Nebenhandlung oder als ‚Ausschweifung,‘ die mit der Hauptfrage nur in so fern zusammenhängt, als einerseits die persönliche Sittlichkeit allerdings erst innerhalb und vermittelst des Staates möglich ist, ihre grössere oder geringere Vollkommenheit also von der des letzteren abhängt, andererseits der Staat eben desshalb vor allen Dingen der Erreichung dieses Zieles gemäss eingerichtet werden, dass die Gesetze der Moral auch die der Politik sein müssen. Dieser Uebelstand wird aber auch durch den von Pinzger eben desshalb eingeschlagenen Ausweg um so weniger vermieden, als derselbe trotzdem in den politischen Auseinandersetzungen manches Ueberschüssige zugestehen muss. Er klammert sich nämlich an eine buchstäbliche Fassung der II. p. 368. C. ff. gegebenen Erklärung an, dass der Staat dasselbe im Grossen, was die einzelne Menschenseele im Kleinen sei, und dass daher an den eben desshalb kenntlicheren Zügen der ersteren die Verhältnisse der letzteren leichter mit erkannt würden, und deutet dies nun dahin, dass der hier aufgestellte beste Staat, der eben demnach ein blosses, unausführbares Ideal sein solle, eben nur als ein erläuterndes Bild der besten inneren Seelenverfassung in Betracht komme,

---

S. 121 ff. Anm. legt auf die Gerechtigkeit wenigstens den Hauptnachdruck, meint aber, ohne dies näher zu begründen, es habe in der Natur von Platons politischen Principien gelegen, die Behandlung des Staats damit zu verbinden.

760) *Comparatio Platonis et Aristotelis librorum de republica*, Berlin 1843. 8. S. 10.

761) *Prolegomena ad Platonis rempublicam*, Bern 1845. 8.

762) Gesch. der Phil. II. S. 269 ff. Eben so Stuhr Vom Staatsleben nach platonischen, aristotelischen und christlichen Grundsätzen, Berlin 1850. 8. I. S. 42 f.

wobei denn eben die Gerechtigkeit von beiden gleich sehr die leitende Norm sei. Und ganz ähnlich sieht auf der anderen Seite Rettig umgekehrt die Erörterungen über die Gerechtigkeit nur als den äusserlichen Anknüpfungspunkt der Untersuchung an, von welchem dieselbe allmälig zu ganz anderen Zielen fortschreite, während doch in Wahrheit die allerdings unleugbare platonische Eigenthümlichkeit, zur Verhüllung der letzten Zwecke seiner Gespräche vielfach von dem ausdrücklich hervorgehobenen Gegenstande derselben im Verlauf zu weit tieferen Fragen hinüberzuleiten, immer nur in so weit gilt, als sich der erstere dabei doch schliesslich als ein wesentlicher Bestandtheil der letzteren ergiebt. Und so ist denn unter allen diesen Auffassungen diejenige Hegels, nach welcher die Gerechtigkeit erst im Staate, der objectiven Wirklichkeit des Rechts, zu ihrer eigentlichen Wahrheit gelangt und der Inhalt des Dialogs somit die Erhebung der blossen Einzeltugend zu der höheren politischen, ganz im Staate aufgehenden ist, die einzige, bei welcher dem Werke die innere Einheit nicht fehlen würde, die einzige auch, welche den gemeinsamen Mangel aller anderen vermeidet, die Gerechtigkeit mehr bloss nach ihrer subjectiven, denn nach ihrer objectiv-formalen, d. h. als Rechtsidee anzusehen.

Jedenfalls würde demnach diese Fassung vor einer solchen bloss äusserlichen Zusammenstellung beider Sphären, wie sie z. B. noch C. E. Ch. Schneider[763]) festhält, nach welcher das Ideal der Moral und der Politik im Dialog zu gleichen Theilen gehen sollen, noch immer den Vorzug verdienen, und wenn Gernhard[764]) einen gemeinsamen Mittelpunkt für die persönliche Sittlichkeit und Glückseligkeit und die des Staates in der Gerechtigkeit und Weisheit findet, so würde ja eben damit doch einmal dieses Band selbst noch wieder ein zwiespältiges sein, und andererseits wird damit auch der angedeutete Mangel in der Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffes nicht beseitigt. Durchgreifen-

763) In seiner grossen kritischen Ausg. des Staats, Leipzig 1830—33. 8. Bd. I. *Praef.* S. XI f. Eben so Schramm *Plato poëtarum exagitator*, Breslau 1830. 8. S. 37 f.

764) *De consilio, quod Plato in Politiae libris secutus esset, indagando et eruendo* in Westermann und Funkhänel *Acta societatis Graecae Vol. I.* Leipzig 1836. 8. S. 209 ff. bes. 216.

der ist es daher, wenn Stallbaum[765]) vielmehr in der nothwendigen Wechselwirkung zwischen der vollkommenen Tugend des Einzelnen und des Staatsganzen, wie dieselbe durch das beiden gemeinsame Gesetz, die Rechtsidee, vermittelt wird, den Grundgedanken des Werkes erkennt. Klarer noch tritt die Auffassung der Gerechtigkeit als Rechtsidee bei Hermann[766]) hervor, welcher zugleich der von Pinzger hervorgehobenen Thatsache, dass Staat und Individuum, zu denen im Timäos als dritte analoge Grösse noch das Weltall selbst hinzutritt, nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden sind, im Zusammenhange hiemit erst eine richtigere Anwendung gegeben hat. ‚Qualitativ unterschieden,‘ sagt er, ‚ist nur das Gute und Böse, die Har- ‚monie und die Disharmonie; der gute Staat, der gute Mensch, ‚die gute Welt beruhen alle auf derselben Harmonie, welche ‚in verschiedenen Grössen ausgedrückt zu sehen den wahren ‚Musiker nicht irre machen kann, sobald nur das Verhältniss ‚selbst das gleiche bleibt. Gleich wie der Mensch eine Welt ‚im Kleinen (*Phileb.* p. 29), so ist der Staat ein Mensch im ‚Grossen; alle drei stehen sowohl im Ganzen, als in den ein- ‚zelnen Theilen unter einander und in sich ganz in dem näm- ‚lichen Verhältnisse, und der Uebergang von der Betrachtung ‚der Gerechtigkeit im Individuum zu der Analyse derselben im ‚Staate ist kein anderer, als wenn der Mathematiker die gleiche ‚Proportion nach Bedürfniss bald in gebrochenen, bald in gan- ‚zen Zahlen behandelt oder ihre einzelnen Bruchglieder durch ‚Multiplication unter gleiche Nenner bringt.‘ Jenes gemeinsame Mass oder die Rechtsidee, die allerdings auch am Staate oder am Individuum allein verfolgt werden konnte, wird nun hier vielmehr an der Wechselwirkung beider in Betracht gezogen, innerhalb deren beide durch wechselseitige Beleuchtung auch nur um so grössere Klarheit gewinnen.

---

765) *Opp. III*, 1. (Gotha 1829. 8.) *Praefat.* bes. S. XXV—XXIX.

766) Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals in den gesammelten Abhandlungen S. 134—136., vgl. Gesch. u. Syst. S. 539. Aehnlich schon Proklos *Comm. ad Remp.* p. 349 und eben so neuerdings Teuffel in seiner Uebers. (Sammlung von Osiander und Schwab), Stuttgart 1855. 16. S. 8—12., der aber mit Unrecht diese Betrachtungsweise so fasst, als wäre sie mit der Hegels einerlei, und Munk a. a. O. S. 299 f.

Dürfte nun, wie wir sehen werden, diese Auffassung, nach welcher das Individum wenigstens nicht lediglich Mittel und der Staat allein Selbstzweck, wie nach der Hegels, sondern in gewissem Betracht auch das umgekehrte Verhältniss Statt findet, in der That die richtigere sein, so scheint mit ihr auch ein in sich einiger, alle Theile des Werkes gleichmässig umfassender Grundgedanke gewonnen. Andererseits aber muss hiergegen denn doch der Umstand bedenklich machen, dass Hermann[767]) diesen Grundgedanken eigentlich nur auf das zweite bis vierte und das achte und nennte Buch, die er eben desshalb für den eigentlichen Kern des Werkes erklärt, angewendet wissen will und das fünfte bis siebente, so wie das zehnte Buch als später hinzugefügte rechtfertigende oder weiter ausführende und das vorliegende Werk mit den frühern und spätern von einem höheren Standpunkte aus verknüpfende Zusätze betrachtet. Es genügt nicht, hierauf[768]) zu erwidern, dass solche Annahmen immer etwas sehr Subjectives behalten werden, vielmehr sind sie eine durchaus in der Sache liegende Consequenz der vorgetragenen Auffassungsweise, welche mit seinem gewohnten Scharfblicke erkannt zu haben ein wesentliches Verdienst Hermanns ist, und die daher im Gegentheile zu einer um so sorgfältigeren Prüfung auffordern muss, ob auch diese Auffassung selber bereits die erschöpfend-richtige ist.

In der That sind denn auch in den bisher entwickelten Ansichten bereits Bestandtheile genug vorhanden, welche über sie selber hinaus auf eine noch tiefer greifende Fassung des Grundgedankens hinweisen. Schon Morgenstern[769]) findet neben der Politik auch noch manche andere Fragen in zweiter Linie im Dialog erörtert, und unter ihnen die Ideenlehre selbst. Tief eindringend aber ist Schleiermachers[770]) Bemerkung, dass der Begriff der Tugend untrennbar mit der Idee des Guten selber zusammenhänge, andererseits aber die letztere — in ihrer umfassenderen Bedeutung — nur in Verbindung mit dem gemeinsamen staatlichen Interesse an richtiger Anordnung des Lebens zur Sprache gebracht werden könne, und dass daher in diesem

---

767) Gesch. u. Syst. S. 539 f. 694 f. Anm. 676—681.
768) Mit Teuffel a. a. O. S. 22. 769) a. a. O. S. 66 ff.
770) a. a. O. S. 69 f.

Werke nicht bloss alle bisherigen ethischen, sondern auch die dialektischen Vorarbeiten wieder aufgenommen, mit einander verknüpft und zum Abschlusse gebracht würden und alles Dialektische dabei in die Darstellung der politischen Erziehung verwebt werden musste. Munk[771]) erklärt sogar den Theil, welcher von der Beschaffenheit und Erziehung des wahren Philosophen handelt, also gerade das fünfte bis siebte Buch für den eigentlichen Kern des ganzen Werkes, indem auf der Einsicht in die Idee des Guten Ethik wie Politik beruhe, und glaubt daher in der Darstellung der Philosophie als Lebenswissenschaft den eigentlichen Zweck desselben erkannt zu haben. Je richtiger aber dies Alles ist, je mehr man wirklich von der Rechtsidee noch weiter auf die Idee des Guten selbst als deren tiefere Wurzel zurückgehen muss, so könnte doch das Werk eben hiernach nur dann ein bloss ethisches sein, wenn man der voreiligen Behauptung von Orges[772]) ohne Weiteres Glauben schenken wollte, dass die Idee des Staats mit der des Guten schlechthin einerlei sei. Gernhard[773]) endlich will die Weisheit (φρόνησις), welche rein in sich selber ruht und in der Erkenntniss der Idee des Guten selber besteht, von der blossen Erfahrenheit im Staatswesen und der Staatsverwaltung, der σοφία, (IV. p. 428. B. D. E.) unterschieden wissen, die vielmehr selbst erst von der Gerechtigkeit abhängt (p. 433. B.), und eben deshalb neben der Gerechtigkeit, d. h. dem Inbegriff aller praktischen, auch die Weisheit, d. h. den der intellectuellen Vortrefflichkeit, mit in die Fassung des Grundgedankens aufgenommen sehen, hat aber eben dadurch, wie oben bemerkt, indem er trotzdem bei einer bloss ethisch-politischen Betrachtungsweise stehen bleibt, in Wahrheit die Einheit desselben aufgelöst und so auch seinerseits, ohne es zu wissen und zu wollen, die Ungenüge einer solchen Auffassung dargethan. Ob Ast, welcher den Satz Schleiermachers wiederholt, dass im ‚Staate' auch die frü-

771) a. a. O. S. 301 f.

772) a. a. O. S. 10. Dass indessen hiebei eine sehr richtige Ahnung zu Grunde liegt, erhellt schon aus den vorhin angeführten Bemerkungen Hermanns, und Orges hat immer das wesentliche Verdienst, hiemit die bisher noch ungelöste Frage nach dem Verhältniss beider Ideen zu einander wenigstens überhaupt erst angeregt zu haben.

773) a. a. O. S. 212—216.

heren eigentlich speculativen Untersuchungen zum Abschlusse kommen[774]), ungleich Jenem hiemit wirklich dazu gediehen ist, denselben vielmehr für ein dialektisch-ethisches Werk anzusehen, lässt sich nach seiner vagen und zu wenig in sich selber abgeschlossenen Bestimmung der Tendenz desselben, ,die Gesammtheit des menschlichen Lebens, von der ersten Erziehung ,und Bildung an bis zur höchsten Wirksamkeit im Staate zu umfassen,' eher bezweifeln, als muthmassen.

Und so verbleibt denn Steinhart[775]) das grosse Verdienst, in der Idee des Guten selbst als Princip der sittlichen Weltordnung den höchsten Einheitspunkt und in der Gesammtheit ihrer verschiedenen Manifestationen innerhalb dieser Sphäre den Inhalt des Dialogs gefunden und auf das Eindringendste nachgewiesen zu haben, wie alle verschiedenartigen Bestandtheile desselben von vorne herein auf dies letzte Ziel berechnet sind, wie alle die verschiedenartigen Fäden desselben in ihm dergestalt zusammenlaufen, dass jeder derselben als unentbehrlich erscheint und die vielseitigste und vollständigste Verknüpfung eben damit auch unter ihnen selber Statt findet. Um so mehr aber muss es befremden, wenn Steinhart selbst[776]) dessen ungeachtet glaubt, dass Platon an diesem Werke von den frühesten Zeiten seiner Schriftstellerthätigkeit an und durch alle Perioden derselben hindurch in der Weise beschäftigt gewesen sei, dass er zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen, sich je länger je mehr erhebenden Gesichtspunkten eine Reihe von Entwürfen und Plänen zur Darstellung seiner schon früh im Geiste entworfenen Staatslehre gemacht und nicht herausgegeben, sondern nach Abfassung des Philebos nach einem umfassenderen Gesichtspunkte ausgeführt, umgearbeitet, verbunden und so zu einem Ganzen verschmolzen habe. Man sieht in der That nach allen übrigen Erörterungen Steinharts nicht im Mindesten einen Grund dazu ab, weshalb Platon an diesem Werke allein anders, als an allen anderen gearbeitet haben soll, denn die Verschiedenheit der Theile nach Ton und Darstellungsweise, auf welche

774) Platons Leben und Schriften S. 341. Auch Stallbaum a. a. O. S. LXII f. und Socher Ueber Platons Schriften S. 338. schliessen sich diesem Schleiermacherschen Satze an.

775) a. a. O. V. S. 32 ff. 776) a. a. O. V. S. 122—125.

allein Steinhart sich beruft, erklärt er ja selber hinlänglich aus inneren Gründen (s. u.). So ist diese ganze Annahme eine rein subjective, durch keine sachliche Nothwendigkeit geforderte, und in Wahrheit geht sie noch hinter die Hermanns zurück, der denn doch mit Ausnahme des ersten Buches den ganzen Körper des Werkes erst nach dem Philebos entstehen lässt; ja unter dem Scheine, die durch Hermann geltend gemachte genetische Weise des platonischen Schaffens erst recht zu erfüllen, stellt sie in Wirklichkeit vielmehr dieses gerade wieder in Frage. Denn so stark wir es selber (Thl. I. S. 5.) betont haben, dass der Keim zu seiner Ideenlehre theils dem Platon bereits angeboren, theils auch durch seine frühesten Bildungsmomente schon lebensfähig gemacht war, und eben dies auch auf seine politischen Ansichten auszudehnen haben, so ist doch eine wirkliche Ausbildung der letzteren, die diesen Namen verdient, von der seiner Ideenlehre und von anderen, ihm erst mit seinen Reisen gegebenen Einflüssen abhängig, so dass von ihr nicht schon früher die Rede sein kann. Ja, Steinhart widerspricht sich selbst, wenn er trotzdem findet, dass im Staatsmann die Weiber- und Gütergemeinschaft der Wächter, die doch zu dem Allereigenthümlichsten der platonischen Staatslehre gehört, noch nicht vorhanden sei[777]). Das eigentlich Genetische des platonischen Schaffens besteht gerade darin, dass Platon den zunächst zu lösenden Fragen ganz und ungetheilt seine Aufmerksamkeit schenkt und nicht andere Dinge, die erst im weiteren Verlauf von Wichtigkeit werden mussten, gleich nebenher treibt.

II. Fortsetzung. Die Einkleidung und Darstellungsweise mit besonderer Rücksicht auf das erste Buch.

Zum ersten Male begegnen wir hier gerade der allerfrühesten Form wiedererzählter Gespräche, wie sie nur im Lysis und Charmides sich findet, von Neuem, nämlich der Wiedererzählung nicht bloss durch Sokrates selbst, sondern auch an ungenannte und stumme Personen, die sodann mit der im Protagoras wiederum das Gemeinsame hat, dass sie, wenn auch nicht, wie diese, unmittelbar hinterher, so doch auch nur einen Tag später,

777) a. a. O. V. S. 686. Anm. 194.

als das Gespräch selber, Statt findet. Im Timäos freilich werden als die Zuhörer bei derselben Timäos, Kritias, Hermokrates und noch ein vierter Ungenannter dargestellt (s. u.); da aber im Staate selbst nicht die geringste Andeutung hiervon zu finden ist, so werden wir uns der Ansicht Derjenigen[778]) anschliessen müssen, welche hierin eine erst bei der Abfassung des Timäos vorgenommene Neuerung erblicken. Denn wenn Platon auch, als er den Staat schrieb, selbstverständlich bereits die Absicht haben musste, den Gegenstand des Timäos und vielleicht selbst des Kritias in eigenen Werken zu behandeln, so braucht er doch damals den Plan zu denselben noch nicht in allen seinen einzelnen Zügen entworfen zu haben. Eine Analogie bietet die allem Anscheine nach im Theätetos noch nicht beabsichtigte Einführung des eleatischen Fremden in den Sophisten und Staatsmann dar (s. Thl. I. S. 287). So hat denn zunächst dieser Umstand die Vermuthung Hermanns[779]) rege gemacht, dass das ganze erste Buch bereits in derselben Periode mit dem Lysis und Charmides entstanden sei, indem dann ‚die folgenden begreiflicherweise, auch wenn sie später hinzugefügt wurden, der einmal gegebenen Form folgen mussten.' Gewiss ist nun diese Bemerkung gleich allen andern dieser Vermuthung zu Grunde liegenden Beobachtungen aus der feinsten Kenntniss platonischer Art und Kunst geschöpft, und sie alle bleiben deshalb, auch wenn man sie anders erklärt, doch an sich von der höchsten Wichtigkeit. Aber gleich in diesem Falle könnte man zunächst einwenden, dass ein förmlich einrahmender und den Bericht selbst unterbrechender Dialog bei dem grossen Umfange des letzteren

---

778) Hermann Gesch. u. Syst. S. 537 f. Schneider Uebers. von Plato's Staat, Breslau (1833). 1850. 8. S. 287. Steinhart a. a. O. V. S. 39. Munk a. a. O. S. 326 f. Freilich Ast a. a. O. S. 347 zerhaut auch hier lieber gleich den Knoten: nach ihm ist der Eingang der Politie ‚ohne Zweifel' verloren gegangen.

779) a. a. O. S. 538. u. 694. Anm. 672. Die an letzterer Stelle hervorgehobene Bemerkung von Schleiermacher a. a. O. II, 1. S. 497. 2. A. 334 f. 3. A., dass auch die Form der Wiedererzählung überhaupt statt der Vorlesung schon im Theätetos verworfen sei, will indessen nach dem von Schleiermacher selbst und dem von uns Thl. I. S. 178. Erinnerten nicht viel besagen, um so mehr da sonst auch Parmen., Gastm. und Phäd. vor dem Theät. geschrieben sein müssten.

denn doch allzu winzig erschienen wäre.[780]) Indessen dieser Einwurf hält wenig Stich, da Platon ja eben so gut dann die Wiedererzählung überhaupt ganz hätte weglassen können, die doch hier durchaus nach Weise jener ältesten Gespräche mehr der mimischen Lebendigkeit, als der Idealisirung des Inhaltes dient, und so könnte denn gerade dieser Umstand umgekehrt in eine neue Rechtfertigung jener Vermuthung umschlagen. Es bleibt daher nur der allgemeine Weg, überhaupt neben den Aehnlichkeiten mit jenen Gesprächen auch die von Herrmann ganz ausser Acht gelassenen wesentlichen Verschiedenheiten von ihnen in Betracht zu ziehen und sodann nunmehr zu untersuchen, ob die ersteren hiernach nicht vielmehr aus der schon angedeuteten Absicht Platons, in der Republik gleichsam seine ganze Schriftstellerthätigkeit von ihren ersten Anfängen an, wenn auch mehr nach idealen, als historischen Gesichtspunkten zu resumiren, erklärt werden müssen,[781]) so dass eben hiernach dem ersten Buche dieselben Eigenthümlichkeiten wie den vorbereitenden Werken, den späteren Theilen aber dieselben wie den dialektischen zukommen müssen. Recapitulationen dieser Art, wenn auch grossentheils mit anderen Mitteln fanden wir ja auch schon in den zunächst voraufgehenden Werken in reichem Masse vor.

Gleich hinsichtlich des Orts, der Jahres- und Tageszeit und der ganzen Veranlassung hat das Gespräch seine ganz ausschliesslichen Eigenthümlichkeiten. Weder ein Gymnasium noch eine Palästra, wie im Lysis, Charmides und Laches, sondern die ruhigere Umgebung eines Privathauses, aber auch nicht einmal die eines städtischen, einem mächtigen und reichen Bürger angehörigen, wie im Menon, wohl gar zur Aufnahme von Sophisten mit zahlreichen Schülern eingerichteten, wie im Protagoras und Gorgias, sondern vielmehr das Haus eines eingewanderten Fremden ist der Schauplatz der Unterredung. Alles dies ist denn doch theils auf ein ruhigeres Mass, ein strengeres Gleichgewicht zwischen Form und Inhalt, theils darauf berechnet, den Sokrates aus dem Kreise seines specifischen Athenerthums, seines streng an die eigentliche Stadt gebundenen Lebens heraustreten zu lassen, und dies muss eher an den Phädros erinnern, zumal da hier,

---

780) Steinhart am eben angef. O.

781) Mit Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 7—10.

wie dort seine Gewohnheit, selten die letztere zu verlassen, hervorgehoben wird (p. 328. C f.)[782]), während doch, wenn dieser Eingang ursprünglich nur auf das erste Buch berechnet gewesen, im Gegentheil aller Grund vorhanden war, gerade wie im Charmides (p. 153. A.), ihn erst recht inmitten seines gewohnten Verkehrs erscheinen zu lassen. Ja, wir werden kaum zu weit mit der Vermuthung gehen, dass Platon in der Befreundung des Sokrates mit dem Syrakuser Kephalos (p. 328. D.) seine eignen unteritalisch-syrakusischen Erlebnisse und deren Einflüsse auf die Gestaltung der Gedanken dieses Werkes gleichsam vorgebildet darstellen will. Und wenn eben desshalb Sokrates in die Umgebung des Lysis, Charmides und Laches ohne allen besonderen Anlass oder aber doch durch einen solchen eintritt, welcher das nachfolgende Gespräch mehr oder weniger unmittelbar nach sich zieht, so steht dagegen der hier zunächst gegebene, die erste Bendisfeier, mit dem Inhalt des ersten Buches für sich betrachtet ausser aller Beziehung, wogegen die Aufnahme des Dienstes dieser fremden, thrakischen Göttin in den athenischen Staat vortrefflich zum Hintergrunde des Ganzen sich eignet, in welchem auch Sokrates seine Blicke gelegentlich über die Grenzen der griechischen Welt hinausschweifen und auch die Eigenthümlichkeiten und Einrichtungen fremder Völker bei seinen Gedanken über Staatenbildung nicht ganz ausser Betracht lässt. Wohl greift auch in Lysis eine Festfeier in die Handlung ein, aber von weit gewöhnlicherer und weit minder glänzender Art, und dies Hermesfest ist recht eigentlich eine Feier der Gymnastik, welche die vornehmste Anregung zur Knüpfung von Freundschafts- und Liebesverhältnissen zwischen Personen des männlichen Geschlechts, wie sie dort der Gegenstand der Unterhaltung sind, zu bieten pflegte. Wohl wird dort (p. 207. D.) der junge Menexenos eben so, wie hier der greise Kephalos (p. 331. D.) mitten aus dem Gespräche zu einer Opferhandlung abberufen, aber Letzterer unähnlich dem Ersteren, um nicht wieder zu demselben zurückzukehren. Beide spielen also eine thätige Rolle bei der Feier selbst, aber Menexenos bei der officiellen, Kephalos dagegen als der patriarchalische Oberpriester seiner Familie. Dort findet die Feier und das Gespräch nur in ver-

782) Steinhart a. a. O. V. S. 57.

schiedenen Theilen derselben Räumlichkeit Statt, hier wogt das eigentliche öffentliche Fest draussen und greift nur einmal in einem schwachen Nebenlaufe in diesen ruhigeren Freundes- und Familienkreis hinein. So ist die scenische Zurüstung hier allerdings auf der einen Seite noch weit reicher und glänzender, als in jenen frühesten Gesprächen, indem sie die ganze Hafenstadt erfüllt, aber andererseits auch weit gemessener, indem aus diesem weiten äusseren Gebiete ein kleiner, enger ernsterer Kreis von abweichender, in sich geschlossener Eigenthümlichkeit nach innen zu ausgesondert ist, und es dient der beschaulichen, in ihm herrschenden Betrachtung, dass er sich in einem Zwischenacte des lauten Festes und, wie es scheint, an den kühleren Stunden des Spätnachmittags versammelt und diese seine Betrachtungen, wie man nach der Länge derselben schliessen muss, bis spät in die feierliche Stille der Nacht hinein fortsetzt, so dass der abendliche Fackellauf zu Pferde und die sich anschliessende, jene Stille durchtosende Nachtfeier den Theilnehmern dieses Gespräches ganz aus dem Sinne gerückt werden und von dem ganzen Feste somit in demselben gleichsam nur der ideale, zum feierlichen Ernste verklärte Grundton zurückbleibt. Im Lysis ist das Fest beim Beginn des Gesprächs im Ganzen, wie es scheint, schon beendet, hier dauert es draussen während der ganzen Zeit desselben fort, und die Verknüpfung zwischen dem bewegten Leben in der weiteren und der beschaulichen Ruhe in der nächsten Umgebung entspricht ganz der Stellung, welche Platon den Philosophen in seinem Idealstaate zuweist, mag auch an sich das durch die ganze Situation gegebene Zeitmass eher dem Umfange des ersten Buches, als dem des ganzen Werkes zu entsprechen scheinen [783]). Und nun jener gleichzeitige Fackellauf selbst, in welchem Platon nach seiner eignen Erklärung in den Gesetzen [784]) (VI. p. 776. B.), was besonders auf die hier vorkommende Form desselben passt, wo jeder seine Fackel noch brennend seinem Hintermanne zu übergeben suchte, ‚ein Bild der Vergänglichkeit des Lebens und des raschen Wechsels der Geschlechter erblickte‘ und die folgende Nachtfeier deuten sie nicht wiederum bereits ‚auf die geheimnissvollen, nächtlichen

783) Vgl. Steinhart a. a. O. S. 38—40.
784) Schleiermacher a. a. O. S. 529 f.

Regionen des Lebens nach dem Tode', mithin bereits auf das zehnte Buch hin![785]). Was endlich die Jahreszeit anlangt, so ist diese, der Spätfrühling (Mai), durch das Fest vorgeschrieben[786]) und steht mit dem Inhalt in keiner engern Verbindung, doch wird auch sie zur dramatischen Belebung benutzt, indem ‚der heisse Tag dem von Sokrates in die Enge getriebenen Thrasymachos noch reichlichere Schweisstropfen auspresst'[787]), p. 350. D.

Aber auch in der Beschränkung der stummen Zuhörer des Gespräches auf eine geringere Zahl von meist lauter ausdrücklich genannten und in weiteren Kreisen bekannten Personen, die daher auch trotz dieser ihrer Statistenrolle in genauer Beziehung zu dem Inhalte der Unterredung stehen, lässt sich jenen frühen Dialogen gegenüber, in welchen sich diese Zurüstung vielmehr zu einem weiten Hintergrunde von ganz unbestimmt gelassener Art und Umfänglichkeit ausdehnt, das weisere Mass und die ausgeführtere Gliederung der hier angewandten Kunst nicht verkennen. Höchstens hat der Protagoras etwas Aehnliches aufzuweisen, aber auch dort geht dieser Hintergrund mehr ins Weite, und eine Menge der anwesenden Personen bleiben ohne namentliche Bezeichnung und zwar allem Anscheine nach eine grössere, als die, welche eine solche empfängt, und so entspricht die hier gewählte Anordnung abgesehen von den durch die Sache gebotenen Abweichungen eher noch der des Phädon. Gewiss haben die beiden Hauptmitunterredner im ersten Buche, Polemarchos und Thrasymachos, eine unverkennbare Aehnlichkeit mit denen im Lysis, Charmides und Laches[788]), und auch die Folge ihrer Theilnahme am Gespräche ist ganz dieselbe, dass zuerst der Praktiker und sodann der Theoretiker an die Reihe kommt. Aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich denn doch der wesentliche Unterschied, dass dort der erstere als noch ganz unberührt von der sophistischen Zeitbildung und der letztere doch auch eben nur als ein von ihr berührter Praktiker dargestellt wird, während hier Polemarchos vielmehr (p. 331. E.) den Simo-

785) Steinhart a. a. O. V. S. 58. u. 672. Anm. 87.

786) Das Bendisfest ward am 21. Thargelion gefeiert nach Aristoteles von Rhodos bei *Procl.* zum Tim. p. 27.

787) Steinhart a. a. O. V. S. 672. Anm. 85.

788) Hermann a. a. O. S. 538.

nides zu seinem Gewährsmanne macht, welchen Platon im Protagoras, auf welchen Dialog man daher eher schon eben hierin einen Rückweis erblicken wird [789]), wenigstens als den nächsten Vorläufer der Sophisten erscheinen lässt [790]), und Thrasymachos selber der ausgeprägteste Sophist ist. Die erstere der dortigen Rollen fällt daher hier in Wahrheit vielmehr dem Kephalos und eher die zweite dem Polemarchos zu, während Thrasymachos vielmehr eine ganz ähnliche, wie Kallikles im Gorgias spielt, so dass eben damit im Gegentheil schon auf diesen letzteren Dialog Rücksicht genommen wird [791]), und diese Aehnlichkeit ist um so grösser, als hier nicht, wie in jenen frühesten Dialogen, der sophistisch gebildete Mitunterredner dem wahren Begriffe der Sache am Nächsten auch positiv vorarbeitet, vielmehr sich zum Sokrates, gerade wie Kallikles, in den allerschroffsten principiellen Gegensatz stellt, und als dieser Gegensatz sich in beiden Fällen um die Frage der Gerechtigkeit dreht. Aber Kallikles ist andererseits wieder dem Gorgias und Polos gegenüber der Praktiker; dort ist es also der sophistisch gebildete praktische Staatsmann, hier dagegen umgekehrt der Sophist selber, welcher die letzten Consequenzen der falschen Lebensklugheit zieht. Man kann daher auch keineswegs die Erörterungen des ersten Buchs über die Gerechtigkeit so schlechthin als ein Seitenstück zu denen des Charmides und Laches über die Besonnenheit und Tapferkeit bezeichnen [792]), denn wenn die positiven Momente des gesuchten Begriffes auch hier, wie dort indirect bereits mit in den Negationen liegen (s. u.), so müsste doch, — selbst davon abgesehen, dass, wie sich weiter unten ergeben wird, dies doch in sehr verschiedener Weise der Fall ist — um eine völlige Aehnlichkeit der Methode zu erzielen, derselbe dort ebenso, wie

789) Schleiermacher a. a. O. S. 8. Einen ganz entsprechenden Rückweis haben wir ja Thl. I. S. 173 f. bereits im Kratylos in der ‚Weisheit des Euthyphron' auf den Dialog letzteren Namens gefunden.

790) Ueber diesen bei der Zergliederung des Protagoras Thl. I. S 52. nicht scharf genug hervorgehobenen Punkt s. Anm. 699 und ausführlicher meine Uebers. dieses Dialogs (Sammlung von Osiander und Schwab), Stuttgart 1856. 16. S. 23. u. bes. 142 f. Anm. 115. S. 146. Anm. 130. u. S. 147 f. Anm. 137.

791) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 47 f., der aber mit Unrecht auch den Kallikles einen ‚Sophisten' nennt.

792) Mit Hermann a. a. O. S. 538.

es hier geschieht, an der Zurückweisung seines Gegentheils zur Darstellung gebracht werden, so wenig es im Uebrigen zu bestreiten ist, dass auch hier der negative Schluss des ersten Buches dem jener Dialoge entspricht, und dass auch hier ‚auf die glänzende Scenerie des Eingangs gerade, wie dort ein zwar dramatisch belebtes, aber in höchst nüchternen Begriffsklitterungen befangenes Gespräch folgt‘[793]). Was sollte denn auch Platon damals, da er weder im Charmides die Besonnenheit noch im Laches die Tapferkeit speciell definiren wollte, sondern es ihm vielmehr nur auf gewisse Probleme hinsichtlich der Tugend überhaupt dabei ankam, was sollte er, nachdem dort Alles, was in dieser Hinsicht damals überhaupt für ihn in Frage kommen konnte, um zur Einleitung für den Protagoras, Menon und Gorgias zu dienen, völlig erschöpft war, damals noch mit dieser Behandlung der Gerechtigkeit gewollt haben? Ebenso ferner wie Simonides hier und im Protagoras, so wird Ismenias hier p. 336. A. in ganz ähnlicher Beziehung, wie im Menon (s. Thl. I. S. 76. f.) erwähnt, und der Schluss des ersten Buches hat gerade mit dem dieses letztern Dialogs die meiste Aehnlichkeit, so dass es also an einer Rückbeziehung auch auf ihn nicht fehlt.[794]) Perdikkas wiederum spielt dieselbe Rolle, wie im Gorgias (p. 470. D. ff.) sein Sohn Archelaos, und der mit ihm und Ismenias zusammengestellte Periandros (p. 336. A.) hat ohne Zweifel eben aus demselben Grunde, welcher diese Zusammenstellung bedingt, bereits im Protagoras (p. 343. A.) seine gewöhnliche Stelle unter den sieben Weisen mit dem Myson vertauschen müssen, während andererseits im Gegensatz zu den so zusammengestellten Leuten Simonides auch wieder mit einem Bias und Pittakos auf eine Linie tritt, (p. 335. E.), denen er als Uebergangsglied zu den Sophisten im fünften Abschnitte des Protagoras sich ebenso sehr verwandt, als von ihnen abweichend erwies.[795]) Unter diesen Umständen aber können wir kaum noch daran zweifeln, dass auch die Wahl

793) Hermann am eben angef. O.

794) Wie Hermann a. a. O. S. 694. Anm. 672 selbst zugesteht.

795) Auch über diesen oben zum Protagoras nicht gehörig entwickelten Punkt habe ich auf Grund der Erinnerungen von Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 591 ff. das Genauere in meiner Uebers. dieses Dialogs S. 23 f. 140—148. erörtert. Vgl. übrigens schon Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 531.

des Polemarchos, ‚der hier nur noch in der Anhänglichkeit an die ererbte Dichtermoral und Unklarheit des Begriffes befangen ist‘,[796]) an seine Erwähnung im Phädros (p. 257. B.) als eines aufrichtigen Freundes philosophischer Bestrebungen erinnern soll, und dass selbst das Auftreten des Lysias als stummer Person im Kreise seiner trefflichen und dem Sokrates engbefreundeten Familie dazu bestimmt zu sein scheint, das im Phädros über ihn gefällte nachtheilige Urtheil auf seine rhetorische Richtung zu beschränken und ihn dagegen seinem sittlichen Charakter nach als ‚würdigen Sohn seines Hauses‘ darzustellen.[797]) Aber auch Thrasymachos gehört zu den im Phädros durchgemusterten Rhetoren (s. das. p. 261. C. 266. C. 267. C. 271. A.), und da die gewöhnliche Rhetorik sich nach Platon zu der Sophistik oder falschen Dialektik wie die praktische Seite zur theoretischen verhält und daher stets als die falsche Ethik und Politik oder doch als ein Hauptstück derselben auftritt, so treten im Lysias und im Thrasymachos die edlere und die ganz verwerfliche, die abgeschwächte und die consequente Richtung derselben im innigsten Zusammenhange mit dem Inhalte nicht sowohl des ersten Buches, als vielmehr des ganzen Werkes einander gegenüber. Beide repräsentiren daher hier, wiederum ins Kurze zusammengezogen, jenen langen Zug sophistischer Rhetoren im Phädros. Dass Lysias trotzdem nur eine schweigende Rolle spielt, mag mit darin seinen Grund haben, weil von den beiden Voraussetzungen seiner Richtung, dem Festhalten an den besseren alten athenischen Traditionen und der inconsequenten Halbheit, in welche die Sophistik und sophistische Rhetorik immer wieder zurückfällt, weil das Verkehrte, je strenger durchgeführt, desto sicherer sich selbst vernichten würde, jede vereinzelt bereits anderweitig wirksamer vertreten ist, die erstere in seinem Bruder Polemarchos, die letztere in einem Schüler gerade des consequentesten aller Sophisten selbst, des Thrasymachos, nämlich dem jungen Kleitophon, welcher bei seinem ungeschickten Versuche seinem Lehrer zu Hülfe zu kommen vielmehr ‚den absolut hingestellten paradoxen Behauptungen desselben sogleich durch eine beschränkende Clausel die Spitze abbricht, eben dadurch aber ihre Verkehrt-

796) Hermann a. a. O. S. 693. Anm. 671.
797) Steinhart a. a. O. V. S. 47.

heit nur noch klarer ans Licht bringt'[798]) (p. 340. A. B). Das kurze Gefecht, welches sich bei dieser Gelegenheit zwischen dem Letzteren und dem Polemarchos erhebt, erinnert lebhaft an das zwischen Polos und Chärephon im Eingange des Gorgias (s. Thl. I. S. 101). Ausser dem Kleitophon scheint auch Charmantides ein Schüler des Thrasymachos zu sein[799]), und auch das entspricht wieder dem hier herrschenden Gesetze grösseren künstlerischen Masses, dass in dieser Weise der lange Schweif von Anhängern, welcher in früheren Dialogen den Meistern der Sophistik beigegeben zu werden pflegt, auf eine Zweizahl beschränkt und durch sie gleichsam nur angedeutet wird. Wenn aber dieser Charmantides derselbe ist, welcher späterhin auch zu den Schülern des Isokrates gehörte[800]), so scheint sein, wenn gleich stummes Auftreten in dieser wenig ehrenvollen Genossenschaft ein Zeichen zu sein, dass Platon seine im Phädros ausgesprochene Vorliebe für den Isokrates nicht recht mehr hegte und seine dort über ihn geäusserten Hoffnungen nicht erfüllt sah, was er somit in der schonendsten Weise für diesen ihm vielleicht noch immer persönlich befreundeten Mann angedeutet haben würde. Nikeratos, der Sohn des Nikias, deutet sehr bestimmt auf den Laches zurück, wo er als Zögling des Damon erscheint, den ihm Sokrates zugewiesen hatte, nachdem er selbst die Aufforderung, sein Lehrer zu werden, ausgeschlagen (s. das. p. 180. C. D. 200. C. D.). Eben desshalb weist aber auch hier sein Auftreten als Zuhörer des Gesprächs wiederum bereits über das erste Buch hinaus auf die spätere ehrenvolle Berufung auf die ethisch-musikalischen Lehren des Damon (III. p. 400. B. IV. p. 424. C.) hin, und man muss sich im Zusammenhange hiemit an die im Theätetos (p. 151. B.) näher entwickelte Gewohnheit des Sokrates erinnern, diejenigen unter den ihm zum näheren Ver-

798) Steinhart a. a. O. V. S. 55 f. Ungenügend leitet dagegen Grön van Prinsterer *Prosopogr. Plat.* S. 114 die bloss stumme Rolle des Lysias aus der Absicht her, *ut significaretur, Lysiam de exigua re tenuiter potius disserere posse, quam de maximis rebus graviter disputare.*

799) Böckh Berliner Winterkatalog 1838—39. S. 9. Steinhart a. a. O. V. S. 55.

800) *Isocrat. de antid.* §. 93., was, wenn man die Zeit der Handlung etwa ins Jahr 410 verlegt, immerhin nicht unmöglich und aus dem im Texte beigebrachten Grunde sogar wahrscheinlich ist.

kehr mit ihnen angetragenen jungen Leuten, bei denen er keine philosophischen Anlagen, wohl aber den Keim zu einer soliden Tüchtigkeit niederen Grades entdeckte, anderen Lehrern und zwar den ihm geistig näher stehenden unter den Sophisten zuzuweisen, wie z. B. dem Prodikos, der noch überdies mit dem Damon befreundet war (Lach. p. 197. D.). Im Nikeratos gewinnen mithin auch die positiv die Sokratik vorbildenden Momente der Sophistik in ihren Früchten einen praktischen Beleg, ja er stellt noch specieller die Wirksamkeit einer analogen musikalischen Bildung, wie sie für den zweiten Stand des platonischen Staates bestimmt wird, vor Augen, indem dieselbe in diesem Falle mit jenen Momenten zusammentrifft. Und auch dies geschieht wieder mit derselben Vermeidung alles Ueberladenen, ohne ihn selbst genauer zu schildern, indem bloss die Freunde, mit denen wir ihn verbunden sehen, seinen eigenen Charakter errathen lassen. Diese leise Andeutung genügte auch hier, weil theils die genauere nachherige Berücksichtigung des Damon für sich selber spricht, theils weil das, was eine andere Seite der Sophistik, nämlich die Rhetorik, Positives enthält, schon im Glaukon mit zur Darstellung kommt (VIII. p. 548. E.).[801]) Auch von den grossen Sophisten der frühern Dialoge selbst werden wenigstens Protagoras und Prodikos (X. p. 600. C.) ausdrücklich nach Seiten ihrer pädagogischen Wirksamkeit als Lehrer der Haus- und Staatsverwaltung erwähnt.

Aber auch dass die Hauptpersonen des ersten Buches nachher ganz zurücktreten, beweist nicht, dass dasselbe ursprünglich eine selbständige Schrift gebildet habe, denn dies Zurücktreten ist offenbar durch die Einführung des Glaukon und Adeimantos von vorne herein berechnet. Haben nämlich zwar auch der kleine Hippias, Lysis, Charmides und Laches solche nur im Eingange bedeutender hervortretende Personen, wie es unter jener

801) Steinhart a. a. O. V. S. 669. Anm. 62b. Nahe genug liegt es freilich auch, mit Munk a. a. O. S. 272—274. die Einführung des Nikeratos, der nach Xenoph. Gastm. III, 5. IV, 6. die ganze Ilias und Odyssee auswendig gelernt hatte und im Homeros die Quelle aller Weisheit und Tugend erblickte, auf die Polemik des Gesprächs gegen den letzteren zu beziehen, allein da ihn Platon selbst in früheren Dialogen nicht nach dieser Seite hin geschildert hatte, so würde er hier, wenn er dies gewollt, es auch deutlich hervorgehoben haben.

Voraussetzung Glaukon und Adeimantos sein würden, so haben wir doch schon zum Parmenides (Thl. I. S. 337. vgl. 355.) gesehen, dass, wo Platon seine Familienmitglieder als thätige Theilnehmer in seine Dialoge verflicht, diess immer die Verschmelzung seines eignen Geistes mit dem sokratischen, die Fortentwicklung des letzteren im ersteren bezeichnet, was Glaukon und Adeimantos bloss in Bezug auf das erste Buch keineswegs, vortrefflich aber in Bezug auf das Ganze leisten (s. u.). Und so werden wir denn in ihrer Einführung einen Rückblick auf den Parmenides und, wenn wir uns erinnern, dass Platon selbst die blosse Namensgleichheit als Symbol verwandter innerer Beziehungen zu gebrauchen nicht verschmäht (s. Thl. I. S. 314.), so auch in dem Syrakusier Kephalos hier eine Erinnerung an den Klazomenier dort erkennen und so jenen Dialog als den ersten, den Staat aber als den zweiten Höhenpunkt seiner Gedankenentwicklung vom Platon selber hiedurch bezeichnet finden.

III. Fortsetzung. Die Zeit der Handlung.

Dazu kommt nun aber auch noch, dass Glaukon und Adeimantos selbst keine anderen als die im Parmenides auftretenden Personen gleiches Namens und zwar die Brüder des Platon [802]) sind, und dass wir das ganze Gespräch nicht als im Jahre 445 oder 437 oder 430 oder 420 [803]), sondern erst etwa 410 [804]) gehalten

802) Und nicht, wie ich leider Thl. I. S. 337. Anm. 496. noch selber angenommen habe, das von Ast a. a. O. S. 241 f. und Hermann (in den dort angef. O.O.) vermuthete angebliche ältere Brüderpaar, was Böckh Berliner Sommerkatal. 1839. S. 13—15. 1840. S. 9 ff. schlagend widerlegt hat.

803) Das Jahr 445 oder 437 ist die ältere Annahme, die bereits für immer als abgethan gelten darf, für 430 stimmen Hermann Schulzeitung 1831. No. 82 f. *De reipublicae Platonicae temporibus*, Marburg 1839. 4. Gesch. u. Syst. S. 695 f. Anm. 683. und in modificirter Gestalt (s. darüb. Anm. 808.) Ges. Abhh. S. 15 f. Anm. 30. und *De Thrasymacho Chalcedonio sophista*, Göttinger Winterkatal. 1848—49, und Steinhart a. a. O. V. S. 58—65., für etwa 420 Vater Jahns Archiv 1843. S. 196 ff. vgl. Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1840. S. 638 f.

804) S. Böckh Berliner Winterkatal. 1838—39. Sommerkatal. 1839. u. 1840., dem neuerdings auch Stallbaum *Lysiaca*, Leipzig 1851. 4. S. 8. und Munk a. a. O. S. 264 ff. beistimmen. Eine eingehende Würdigung der in diesem Streite für und wider vorgebrachten Gründe muss ich wie-

zu denken haben, mithin nicht, wie die ältesten Dialoge im jugendkräftigen Mannes-, sondern vielmehr im beginnenden Greisenalter des Sokrates. Leider sind wir über die Zeit von der Einführung der Bendisfeier, welche hier sonst entscheidend sein würde, nicht näher unterrichtet, und was das Treffen bei Megara anlangt, in welchem Glaukon und Adeimantos sich ausgezeichnet haben (II. p. 368. A.), so fragt es sich eben, ob die berühmte Schlacht bei diesem Orte 460, oder die heftigen Gefechte daselbst 424 oder endlich das freilich nur von Diodoros erwähnte blutige Treffen von 409 gemeint sind[805]). Ueber das Geburtsjahr und die Lebensverhältnisse des Lysias endlich sind die Angaben des Alterthums unzuverlässig und widersprechend und doch haben auch die berichtigenden Bestimmungen neuerer Kritiker sich noch keinen allgemeinen Beifall zu erkämpfen vermocht. So viel ist aber gewiss, dass, wenn Sokrates einmal sagt, er unterhalte sich gern mit sehr alten Leuten (wie eben Kephalos ist) und doch zugleich von den Beschwerden des Greisenalters als von etwas ihm Fremden spricht (I. p. 329 D. ff.), dies eben die Beziehung enthält, dass er selbst auch schon in vorgerückten, aber doch noch nicht bis zum eigentlichen Greisenalter vorgerückten Jahren steht, also ein hoher Funfziger sein muss. Und so viel ist eben so gewiss, dass Glaukon und Adeimantos nicht älter sind, als Sokrates, wie sie doch sein müssten, wenn sie 460 schon bei Megara mitgekämpft hätten, sondern vielmehr als Jünglinge erscheinen. Denn wollte man selbst p. 328. D. unter den *νεανίαι* nicht sie, sondern die Söhne des Kephalos verstehen, so redet doch Sokrates mehrmals über die Verliebtheit des Glaukon, die sich auch I. p. 328. A. bereits in seiner vorgreifenden Bereitwilligkeit zeigt, der Einladung des Polemarchos zu folgen, als dieser dem Sokrates und seinen Begleitern den Verkehr mit mancherlei Jünglingen verspricht, so väterlich scherzend (III. p. 402. E. V. p. 474. D.), dass er sich offenbar im Gegensatz zum Glaukon bereits durch seine Jahre über solche Jugendthorheiten erhoben fühlt. Freilich ist aber

---

der einem besonders herauszugebenden Supplement vorbehalten und mich hier dabei begnügen, einige Hauptpunkte ohne weitere Citate hervorzuheben.

805) *Thuc. I*, 105. *IV*, 66 ff. *Diod. XI*, 79. *XII*, 66. *XIII*, 65. Krüger Histor.-philol. Studien I. S. 162 ff.

auch Polemarchos noch ein junger Mann, denn während er im Phädr. p. 257. B. (d. h. zwischen 411 und 405, s. Thl. I. S. 473) schon als Philosoph erscheint, so dagegen hier, wie gesagt, noch in ‚der Anhänglichkeit an die ererbte Dichtermoral befangen;‘[806]) und wenn dies freilich noch nicht viel beweist, so kann Kleitophon bei aller seiner Petulanz I. 340. A. doch nur desshalb, weil Polemarchos eben noch jung ist, behaupten, dass dessen Zustimmung zu den Erörterungen des Sokrates gerade nicht viel besagen wolle, und so sind denn allerdings unter den Jünglingen, von denen Kephalos p. 328. D. spricht, auch seine eignen Söhne mit inbegriffen. Denn Lysias war nach I. p. 331. D. E. jünger als Polemarchos[807]), und Euthydemos, da er hier p. 328. B. an letzter Stelle genannt wird, wohl der jüngste von allen. Allein dies Alles beweist eben nur, wofür auch noch viele andere Gründe sprechen, dass das überlieferte Geburtsjahr des Lysias 458 nicht das richtige sein kann, sondern dass es, wenn auch nicht mit Vater in etwa 436, so doch mit Hermann in ungefähr 445 oder 444 hinabzurücken ist. Denn dann war Polemarchos 410 etwa 36 bis 37 Jahre alt und konnte noch so gut, wie Sokrates in dem gleichen Alter im Protag. p. 314. B. (s. Thl. I. S. 472 f.) sich für einen solchen erklärt, für einen jungen Mann gelten und von einem so anmassenden Burschen wie Kleitophon recht wohl einer solchen Behandlung ausgesetzt sein. Ja, seine eignen Worte p. 328. A. scheinen indirect zu besagen, dass er selbst sich nur nicht mehr zu den *νέοις* im engern Sinne rechnet. Und auch Kephalos selbst verliert dadurch das übermässige Alter, welches jene überlieferte Angabe für die Zeit um 410 ihm aufbürden würde, sondern bekommt etwa 80 Jahre, während jede frühere Zeitbestimmung für diese Unterredungen vom Staat dazu nöthigt, unter Voraussetzung jener herabgesetzten Geburtszeit seines Sohnes Lysias ihn übermässig spät an das Geschäft der Kinderzeugung gehen zu lassen, um seine obige Bezeichnung als eines ‚sehr alten‘ Mannes rechtfertigen zu können. Dass er aber vor der Uebersiedelung seiner Söhne nach Thurii, welche unter dieser Voraussetzung erst 430 und nicht schon 445 oder 444 zu setzen ist, schon todt war,

---

806) Hermann Gesch. u. Syst. I. S. 693. Anm. 671.

807) Vgl. auch *Pseudo-Plutarch. Lysias* p. 835. C.

lässt sich aus sicherer Quelle nicht beweisen, denn Lysias geg. Erat. §. 40. sagt nur, dass sein Vater 30 Jahre, nicht aber, dass er so lange ununterbrochen in Athen gelebt habe; er kann also füglich noch mit nach Thurii gegangen und mit nach Athen zurückgekehrt sein. Jedenfalls wohnt er allem Anscheine nach in unserm Dialog mit seinen Söhnen im Peiräeus und ist nicht etwa dort bloss zum Besuche[808]). Damit fällt schon das Jahr 420 zusammen, und nur die Zeit vor dem Wegzuge nach Thurii 430 oder nach der Rückkehr 411, dann aber nach allem Obigen in Wahrheit vielmehr nur die letztere, bleibt übrig. Und auf diese letztere allein passt auch die Gegenwart des Nikeratos bei diesem Gespräche, da derselbe im Laches, dessen Handlung wegen der Erwähnung der Schlacht bei Delion p. 181. B. erst nach und wohl ein paar Jahre nach 424 fällt[809]) noch ein höchstens 18 jähriger Jüngling ist, für welchen Sokrates nur noch erst jüngst seinem Vater den Damon zum Lehrer in der Musik empfohlen hat (p. 180. C. D.) und dessen Bildung Nikias noch immer am Liebsten dem Sokrates selber übertragen möchte (p. 200. D.), so dass er 430 noch keine 12 Jahre zählen konnte, wogegen er 410 als höchstens ein angehender Dreissiger vortrefflich zu der ganzen Situation und der Umgebung passt, in welcher wir ihn hier finden. Ueber die Geburtszeit des Kleitophon, Charmantides und selbst des Thrasymachos aber ist nichts Bestimmtes auszumachen, wenigstens lassen die Angaben der Alten es zweifelhaft, ob er nicht lange vor oder aber nicht lange nach dem überlieferten Geburtsjahre des Lysias 458 das Licht der Welt erblickte[810]); und eben so lassen die im Dialoge bloss erwähnten Personen und das von ihnen Erwähnte sich theils mit beiden Zeitbestimmungen vereinen, theils kann es Nichts entscheiden, wenn in diesen Nebendingen bei jeder von beiden Zeitverstösse entstehen oder übrig bleiben. Thrasymachos könnte nun so,

---

808) Wie Hermann annahm, so lange er noch das überlieferte Geburtsjahr des Lysias 458 festhielt.

809) Ich habe oben Thl. I. S. 472. versehentlich dies, so wie das für den Charmides aus seinem Anfange zu entnehmende Datum ‚während der Belagerung von Potidäa, und zwar unmittelbar nach der von *Thuk.* I, 62—64. vgl. II, 2. beschriebenen Schlacht im J. 431‘ ausgelassen.

810) S. darüber Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 744. bes. Anm. 4.

zumal wenn wir der ersten Annahme über seine Geburtszeit folgen, auch schon 530. in seiner ausgeprägten sophistisch-rhetorischen Richtung, in welcher er offenbar hier bereits gezeichnet wird, und als ein schon namhaftes Schulhaupt hervorgetreten sein. Denn ihn hier als ein solches und den Kleitophon und Charmantides nicht bloss als seine Freunde, sondern geradezu als seine Schüler zu betrachten, dafür spricht nicht allein bereits das oben Bemerkte, sondern auch der Umstand, dass die Unverschämtheit des Kleitophon gegen den Polemarchos sonst und wenn Thrasymachos nicht mehrere Jahre älter, als Letzterer war, denn doch allzu sehr die Grenzen alles Denkbaren übersteigen würde. Für 410 spricht aber andererseits auch hier der entscheidende Umstand, dass Thrasymachos, gerade weil er in seinen Grundsätzen bis zu den äussersten Consequenzen fortgeht, mag man auch sein Naturell immerhin dabei mit in Anschlag bringen, doch wahrscheinlich erst der zweiten Sophistengeneration angehört haben wird. Denn wie sehr sehen wir nicht nach Platons eigner Schilderung die älteren Sophisten, einen Hippias, Protagoras, Gorgias und theilweise selbst noch Polos — um von Prodikos gar nicht zu reden — mit persönlich ehrenhaftem sittlichen Sinne vor allen jenen unmoralischen Consequenzen ihres Standpunktes zurückschrecken! und der Gedanke, dass Platon den Thrasymachos etwa nur karrikirend verleumdet haben sollte [811]), wird eben durch jenes sein ernstes Bestreben, jenen anderen Männern kein Unrecht zu thun, entschieden zurückgewiesen. Weit mehr, als es im Jahre 430 der Fall war, musste der ganze sittliche Boden bereits unterwühlt, musste fernerhin auch die athenische Demokratie bereits in ihren Grundfesten erschüttert sein, ehe es Jemand wagen durfte so ungescheut, wie es hier Thrasymachos thut, dergleichen despotische, aller demokratischen Gleichheit wirklich oder doch scheinbar Hohn sprechende Grundsätze zu äussern [812]). Und dass Thrasy-

---

811) Grote *History of Greece VIII.* S. 536 f. (IV. S. 613 ff. der deutschen Uebers.). S. dagegen auch Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 745. Anm. 1.

812) Grote am eben angef. O. vgl. VIII. S. 531 f. (Uebers. IV. S. 610 f.) geht eben nur darin zu weit, wenn er behauptet, dass dergleichen zu keiner Zeit in Athen möglich war.

machos 410. wenigstens wirklich noch in voller Wirksamkeit stand, ist schon von Vater sattsam erwiesen worden. Eben so knüpft sich aber auch die Entwerfung eines ganz neuen Staatsgebäudes am Natürlichsten an den entschiedenen Verfall des athenischen seit dem Ende des sikelischen Feldzuges an, wozu es denn vortrefflich stimmt, den Lysias und die Seinen als bereits wieder zurückgekehrt von Thurii zu denken, von wo sie ja eben in Folge dessen vertrieben wurden. Wird nun aber weder dieser noch sonst ein historischer Hintergrund athenischer Zustände ausdrücklich hervorgehoben, sondern die ganze Darstellung rein ideal und allgemein gehalten, so spricht sich darin anderen Werken, z. B. dem Gorgias gegenüber, eben wiederum nur von Neuem die höhere Reife, der rein speculative Standpunkt des vorliegenden aus.

Von Platons Brüdern scheint Adeimantos nach Apol. p. 33. E. — 34. B. älter als er gewesen zu sein, Glaukon aber war nach Xen. Mem. III, 6, 1. jedenfalls vielmehr jünger, da Platon, der sich erst in seinem 20. Jahre dem Sokrates anschloss, hier bereits als dessen Schüler, Glaukon aber als noch nicht zwanzigjährig erscheint. Da nun aber Platon selber 410 erst im 20. Jahre stand, so scheint die ganze Rolle, welche hier dem Glaukon zugetheilt wird, auf einen noch jüngeren Mann nicht zu passen und die Zurechtweisung, welche ihm Sokrates beim Xenophon wegen seiner unreifen politischen Ehrsucht ertheilt, im schneidendsten Contrast dagegen zu stehen, wenn er hier vielmehr die tiefsten politischen Fragen mit ihm erörtert. Auch jenes Grenzgefecht bei Megara, an welchem Glaukon mindestens als Peripolos hätte Theil nehmen können, fiel wenigstens erst 409 vor. Doch hat andererseits Diodoros gerade in dem betreffenden Theile seines Werkes sich vielfach ähnlich um ein Jahr versehen, und wenn dies hier etwa nicht der Fall ist, so wird man einem Dialogenschreiber doch allerdings auch so viel Freiheit gestatten müssen, dass nicht alle von ihm angezogenen Begebenheiten gerade auf Jahr und Tag mit einander zu stimmen brauchen. Und aus jenem anderen Anstosse erhellt nunmehr nur eben dies, dass der Glaukon und Adeimantos des Staates ganz idealisirte Personen sind, bei denen Platon höchstens die Grundzüge ihrer wirklichen Charaktere, wie z. B. eben jenen rastlos vordringenden Ehrgeiz des Ersteren, festgehalten

hat, ja es lässt sich selbst die Vermuthung[813]) nicht schlechterdings zurückweisen, dass Platon eben aus jenem bei Xenophon erzählten Gespräche des Sokrates mit dem Glaukon ein entferntes und freilich bis zur Unkenntlichkeit umgestaltetes Motiv zu dem hier vorliegenden entnommen hat. Und so entspricht eben dies Alles nur wieder von vorn herein dem idealen Charakter des ganzen Werkes.

IV. Fortsetzung. Nähere Charakteristik der Personen[814]).

Eine ganz unterscheidende Eigenthümlichkeit von allen früheren und frühesten Dialogen bietet nun ferner gleich das erste Buch in dem Bildnisse des Kephalos dar, welcher recht eigentlich als der treueste und ehrwürdigste Vertreter der alten Zeit mit ihrer grossartig naiven, aber auch beschränkten unmittelbaren und unreflectirten Unterordnung unter das in Gesetz und Sitte und im volksthümlichen Glauben Gegebene im sittlichen, staatlichen und religiösen Leben erscheint. Die einfache Grösse und würdevolle Weihe, so wie die Schranke dieses bloss praktischen Standpunktes, vermöge deren er eben doch eine blosse Werkgerechtigkeit gegen Menschen und Götter im Sinne jener im Euthyphron in ihrer Blösse aufgedeckten gemeinen Frömmigkeit in sich fasst und somit der allmälig nothwendig eindringenden Reflexion erliegen und nicht bloss einfach durch sie auf eine höhere, bewusstere Grundlage erhoben werden, sondern nothwendig erst selber vernichtet werden musste, ehe eine solche eintreten konnte, sind mit gleich lebendigen Zügen geschildert. Kephalos selbst hat den Zweifeln gegen die Unsterblichkeit keinen wirklich innerlichen, aus der Tiefe des Bewusstseins geschöpften Widerstand entgegenzusetzen vermocht, und nicht ein solcher, sondern nur das niedere Motiv (s. p. 386. A. ff.) der Furcht vor

---

813) Von **Munk** a. a. O. S. 274 ff., nur dass an eine Ehrenrettung des Glaukon gegen die Darstellung des Xenophon, wie **Munk** sie annimmt, aus dem einfachen Grunde nicht zu denken, weil der erstere hier eben eine total idealisirte Gestalt ist.

814) Die folgende Skizze schliesst sich ganz und gar an die vortrefflichen Ausführungen von **Steinhart** a. a. O. V. S. 41—57. u. S. 667—672. Anm. 48—84.

dem Jenseits hat, wie es so oft zu gehen pflegt, ihn von diesen Zweifeln bekehrt, und er ist damit einfach zu den rohen Volksvorstellungen von diesem Jenseits zurückgegangen (p. 330. D. ff.). Fanden wir nun schon in dem Fackellaufe einen Hinweiss auf die Unsterblichkeit und somit auf das zehnte Buch, führt uns fernerhin überhaupt die ganze Erscheinung dieses dem Tode nahen und ihm mit Ruhe und Freudigkeit entgegengehenden Greises und sein ganzes Gespräch mit dem Sokrates über Alter und Tod bis an die Grenzen des irdischen Daseins, so lässt vollends diese directe Erwähnung des jenseitigen Lebens keinen Zweifel mehr übrig. Nur in solchen vereinzelten Greisen nun ragt die alte Zeit noch in die neue hinein, und so rauscht uns denn auch das Bild des Kephalos bloss im Anfange des Werkes flüchtig und auf Nimmerwiedersehen vorüber, um dem seines ‚Erben' Polemarchos (p. 331. D. E.) Platz zu machen.

Dieser selbst nun stellt noch die gleiche Richtung, aber in der Umwandlung dar, die sie durch das allmälige Einbrechen der Reflexion erlitten hat, und es ist, wie schon bemerkt, charakteristisch, dass er gerade den Simonides, den frühsten Vermittler des Alten und Neuen unter den Dichtern, den besonnenen Weltmann, zu seinem Gewährsmanne macht, wie sein Vater (p. 331. A.) den tief religiösen Pindaros, welcher auch freilich eines gewissen Einflusses des allmälig eindringenden Rationalismus sich nicht hatte erwehren können (s. u. Abschn. VIII). So tritt denn die volksthümlich-religiöse Grundanschauung des Kephalos beim Polemarchos gänzlich zurück, und zeigt er sich auch noch frei von den eigentlich verderblichen Einflüssen der Sophistik, so ist doch sein ganzer Standpunkt von der Art, dass er sich einer von derselben geübten dialektischen Kritik gegenüber nicht zu behaupten vermag und folglich auch sich ihr gegenüber zu behaupten kein Recht hat, daher Sokrates selber zunächst eine solche Kritik gegen ihn ausübt. Aber andererseits trägt Polemarchos dafür auch das positive Element, welches auch der Sophistik selber zu Grunde lag und nur noch gleichsam im Gährungsprocesse in ihr begriffen war, den regen theoretischen Wissensdurst und Wissenstrieb, die ganze lebendige Bildungslust seiner Zeit, auch seinerseits in sich: er folgt dermassen mit gespannter Aufmerksamkeit den Gesprächen des Sokrates mit dem Glaukon und Adeimantos, dass er seinestheils die letztern daran

zu erinnern im Stande ist, dass sie den Sokrates mit der erforderlichen näheren Ausführung der Weiber- und Gütergemeinschaft nicht im Rückstand bleiben lassen (V. p. 449. B.), nur dass man freilich eben hieraus sieht, wie ganz seinem Standpunkte entsprechend gerade diese praktische Frage ihn am Meisten interessirt. Kurz, es kommt nur darauf an, dass er mit diesen trefflichen Keimen weiterer Entwickelung eben nicht den Sophisten, sondern dem Sokrates in die Hände fällt.

In der meisterhaft gezeichneten Gestalt des Thrasymachos tritt uns dagegen nunmehr die sophistische Denk- und Lebensrichtung selber in ihrer äussersten Entartung, eben darum aber auch bereits in ihrer Selbstauflösung entgegen, wo selbst die Aeusserlichkeit gebildeter Formen verloren geht und einem ungeschlachten und pöbelhaften Wesen Platz macht, welches durchaus nicht mehr geeignet ist auf die Intelligenz, sondern nur noch auf die blinden Leidenschaften grosser Massen zu wirken (vgl. Phädr. p. 267. C. D.), wo aber eben desshalb die Widersprüche der leitenden Grundsätze bereits offen zu Tage treten, dergestalt, dass hier nicht einmal ein Einklang zwischen Lehren und Handeln mehr möglich ist. Denn dass Thrasymachos und sein Leben besser als seine Grundsätze sind, wird klar genug schon durch die ehrenhafte Umgebung, in welcher er auftritt, angedeutet, und nicht bloss mit dem Hause des Kephalos erscheint er somit leidlich befreundet, sondern selbst Sokrates sagt, dass sie beide nie einander feind gewesen seien (VI. p. 498. C. D.), und so wenig unumwunden, so höhnisch, roh und wegwerfend auch die Art ist, wie er sich zuletzt als besiegt bekennt (I. p. 354. A.), so zeigt dies doch immerhin, dass auch er sich der siegreichen Kraft der Wahrheit nicht ganz erwehren kann, und dass noch nicht aller wissenschaftliche Sinn in ihm erloschen ist, so dass denn auch er von da ab den weiteren Erörterungen des Sokrates sogar ganz mit dem gleichen Interesse wie Polemarchos folgt (V. p. 450. A. B).

So hat denn Platon, anstatt empirisch an den vorwiegenden Charakter der Zeit, in welche er das Gespräch verlegt, anzuknüpfen, vielmehr weiter ausholend und umfassend in den Personen desselben die Geschichte des sittlichen Lebens der Griechen plastisch zu Grunde gelegt, aber zugleich im Geiste seiner Weltanschauung diese Entwicklung möglichst in ein zeitliches

Nebeneinander dieser verschiedenen Bildungsphasen, also in eine möglichst ontische Anschauung zusammengedrängt, und zwar so geschickt, dass dadurch der Geschichte keine Gewalt angethan wird. Die Einführung des Kephalos in diesem ihren unleugbaren Zusammenhange würde für das erste Buch als selbständiges Ganzes zwecklos sein und lässt sich vielmehr nur aus dem gesammten Werke begreifen. Und erwägt man nun gar, dass erst Glaukon und Adeimantos die obige Entwicklungsreihe vollends abschliessen, indem sie im Gegensatze zum Polemarchos die volle Einwirkung der Sophistik erfahren haben und dennoch dadurch nicht verdorben, sondern nur für das Bedürfniss nach sokratischer Vertiefung des Gedankens in sich selber gezeitigt sind; erwägt man, dass Platon den Glaukon schon in die Unterredung des ersten Buches mit eingreifen lässt (p. 337. D. 347. A—348. B.) und das noch dazu an einer Stelle, wo bereits vorgreifend das platonische Staatsideal berührt wird (s. Abschn. VII); so müsste dies Buch als ursprünglich selbständiges Werk mindestens anfänglich ganz anders gestaltet gewesen sein und jeder lebendigeren Zeichnung des Kephalos, Glaukon und Adeimantos, d. h. aber eben zum guten Theile jenes grösseren scenischen Reichthums entbehrt haben, auf welchen sich gerade die Hypothese von seiner einstigen selbständigen Existenz so vorwiegend stützt. Es erklärt sich nunmehr eben hieraus auch vollständig das gänzliche Zurücktreten aller übrigen Personen ausser den beiden Brüdern Platons nach dem Schlusse dieses Buches, weil eben alle jene anderen Richtungen schon als abgethan zu betrachten sind und nur den Boden, die des Glaukon und Adeimantos aber das wirkliche Fundament hergeben, auf welchem sich das ethisch-politische Gebäude Platons errichten lässt. Es erklärt sich nicht minder vollständig, dass alle übrigen Personen allem Anscheine nach historisch treu gezeichnet, sie dagegen fast bis zur Unkenntlichkeit idealisirt sind, es erklärt sich eben so, warum der Sokrates des ersten Buches gleichfalls mehr die ihm wirklich eigenthümlichen, der der folgenden Bücher mehr die platonischen Züge zeigt.[815]) Das Ideal soll eben auf dem Grunde der Wirklichkeit und ihrer Bedürf-

---

815) Woran auch Steinhart a. a. O. V. S. 52 ff. einigen Anstoss zu nehmen scheint.

nisse aufgebaut werden. Und da nun das Verhältniss dieser empirischen Wirklichkeit zu den Forderungen der Idee oder mit andern Worten das der übrigen Staats- und Seelenverfassungen zu der wahren in den späteren Büchern auch wissenschaftlich dargelegt wird, so müssen die ersteren wenigstens annähernd, wenn auch von der möglichst vortheilhaften Seite in den übrigen Personen des Werkes, wie die letztere im Sokrates, plastisch veranschaulicht sein, wenn sich Platon auch begnügt, dies bloss vom Glaukon als Repräsentanten des timokratischen Charakters ausdrücklich anzumerken (VIII. p. 548. D). Im Kephalos tritt somit das oligarchische, auf Gelderwerb gerichtete Element, aber verbunden mit der rechtlichsten und wohlthätigsten Gesinnung hervor, Polemarchos ist ein gemässigter Demokrat, Thrasymachos ein Vertreter der Tyrannis, und Adeimantos steht endlich dem Sokrates am Nächsten.

Denn auch zwischen beiden Brüdern findet noch ein erheblicher Unterschied Statt. Beide stehen zwar auf dem gleichen Boden der höhern Reflexion und noch nicht der eigentlichen Speculation, beide sind noch nicht eigentliche Philosophen, aber durch Anlage und Bildung bereits auf dem besten Wege es zu werden. Forschungstrieb, Wahrheitssinn, schnelle Fassungsgabe, Schärfe der Kritik, vor Nichts zurückschreckende Folgerichtigkeit des Denkens, eine rednerisch gebildete Form der Gedankenmittheilung sind Beiden eigen, und beide haben auch bereits in der Praxis durch tapfere That die Güte ihrer theoretischen Anlage und Bildung bewährt. Aber doch ist Adeimantos der tiefere Denker und die strenger philosophische, ernstere, ruhigere, Glaukon die erregbarere, ehrgeizigere, kühnere, (II. p. 357. A. VIII. p. 548. D. ff.) mehr zur Liebe (III. p. 402. E. V. p. 474. D.) und zum Genusse (II. p. 372. D. f. V. p. 459. A.) gestimmte, mehr den Künsten, (III. p. 398. D. E.) als der Wissenschaft zugewandte, leichtere, heitrere und oberflächlichere Natur. Er gleicht mehr einem Genossen des zweiten, Adeimantos mehr des ersten Standes im platonischen Staate, in ihm tritt das Wirken der beiden niedern Seelentheile, obwohl in berechtigter Weise, im Adeimantos das des höchsten, wenn auch noch nicht in vollster Ausbildung mehr hervor. Er prüft minder scharf und lässt sich durch die glänzende Neuheit mancher Ideen leichter bestechen, als sein Bruder und selbst der praktische Polemarchos

(III. p. 417. B. V. p. 449. A. ff.), und obwohl nur von ihm seine rhetorische Bildung ausdrücklich hervorgehoben wird (VIII. p. 548. E.), so entspricht doch die längere Rede des Adeimantos im Anfange des zweiten Buches mehr den tieferen rhetorischen Anforderungen, welche Platon im Phädros aufstellt, als die seine: sie hat mehr innere Einheit (s. u. Abschn. VIII). Glaukon ist daher von den nachtheiligen Einflüssen des sophistischen Geistes nicht ganz frei geblieben, denn der Glaube an die Unsterblichkeit ist ihm gänzlich fremd geworden (X. p. 608. D.), während Adeimantos (II. p. 365 D. ff.) seine Zweifel gegen Dasein oder Sorgfalt des Göttlichen für das Menschliche oder die unwandelbare Wirksamkeit desselben ausdrücklich als Etwas vorträgt, was nicht seine eigene Meinung ist [816]). Dem Adeimantos fällt diesem Allen entsprechend vorzugsweise bei den strenger dialektisch-speculativen, dem Glaukon bei den mehr praktischen Fragen die Rolle des Mitunterredners zu [817]). Die geistige Selbständigkeit aber, mit welcher Beide diese ihre Aufgabe erfüllen und durch ihre Einwürfe sogar die Untersuchung erst zu einem eigentlich principiellen und entscheidenden Stadium hinaufführen, hat ausser beim Simmias und Kebes im Phädon in den platonischen Dialogen nicht ihres Gleichen, und indem so der Staat in der wunderbarsten Weise die Eigenthümlichkeiten in der Darstellung aller früheren Gespräche in sich vereinigt, giebt er sich in der That als eine abschliessende Totalität derselben kund. Und man kann bei dieser ganzen, lange Entwicklungsreihen möglichst in einen Zeitpunkt und in möglichst engen Raum und somit in eine gemeinsame Totalanschauung zusammendrängenden, das Zerstreute möglichst vereinenden und vereinfachenden, ächt ontischen Betrachtungsweise des Werkes selbst das kaum noch [818]) tadeln, dass die ungewöhnliche Länge der Unterredung hier in einen zeitlich für sie viel zu engen Rahmen hineingespannt ist, noch viel weniger aber hieraus den Schluss ziehen, dass dieser Rahmen ursprünglich nur für das erste Buch bestimmt gewesen.

---

816) Dies hat Steinhart a. a. O. V. S. 49. übersehen.

817) Man vgl. hierüber gegen Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 4. die näheren Ausführungen von Steinhart a. a. O. V. S. 669 f. Anm. 63.

818) Mit Steinhart a. a. O. V. S. 39 f. Vgl. unsere Anm. 783.

V. Die angeblichen äusseren Zeugnisse für verschiedene Redactionen des ganzen Werkes oder verschiedene Entstehungszeit seiner Theile.

Nun stützt sich aber die Hypothese, welche diesem ersten Buche ein ursprünglich gesondertes Bestehen zuschreibt, sowie eine andere, welche verschiedene Redactionen des Werkes annimmt, auch noch auf äussere Zeugnisse, die aber so wenig das Eine oder Andere ausdrücklich besagen, dass ihnen vielmehr erst durch sehr kühne und künstliche Schlüsse dieser Sinn abgepresst werden muss. Gellius XIV, 2. berichtet nämlich aus älterer, aber ungenannter Quelle, dass Platon zuerst ungefähr zwei Bücher besonders herausgegeben und Xenophon gegen diese seine Kyropädie geschrieben habe. Und allerdings ist der Umstand, dass sich diese alberne [819]) Erfindung an jene Thatsache angesetzt hat, noch kein Grund auch die letztere zu verwerfen [820]), und eben so ist es bei der vielfachen inneren Willkürlichkeit der jetzigen Büchertheilung, die bloss auf eine ungefähre Gleichheit des äusseren Umfangs berechnet ist und mit den wirklichen Abschnitten nur hie und da, mithin also doch wohl bloss zufällig zusammenstimmt, mehr als wahrscheinlich, dass sie nicht schon von Platon, sondern erst von einem späteren Herausgeber herrührt [821]). Allein daraus zu folgern, dass die ungefähr zwei zuerst herausgegebenen Bücher in Wahrheit nur das erste gewesen seien, ist schon desshalb unstatthaft, weil doch Gellius

---

819) S. Böckh *De simultate, quae Platoni cum Xenophonte intercessisse fertur*, Berlin 1811. 4. S. 25 ff. vgl. *In Platonis, qui vulgo fertur, Minoem ejusdemque libros priores de legibus*, Halle 1806. 8. S. 181 f.

820) Wie dies Ast a. a. O. S. 350., Böckh a. a. OO. und Steinhart a. a. O. V. S. 123. u. bes. S. 677. Anm. 128., wenn auch nicht mit voller Entschiedenheit, thun.

821) Hermann Gesch. u. Syst. S. 537., rücksichtlich des letztern Punktes aber auch Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 4 f. Steinhart a. a. O. V. S. 66 f. Teuffel a. a. O. S. 22. Die beachtenswerthen Einwürfe von Schneider in seiner angef. Ausg. I. *Praef.* S. XXII ff. erledigen sich durch das von Hermann a. a. O. S. 698. Anm. 668. Bemerkte, und die versuchte Beweisführung von Rettig a. a. O. S. 26 f. 58 ff. 86. 101. 142. 151. 172. 210. 234 f. 257 f. 271. für das Zusammenfallen aller Bücher mit wirklichen Abschnitten wird unten im Einzelnen widerlegt werden.

jedenfalls wohl bereits die jetzige Theilung im Auge hatte[822]), umsomehr da sein Zusatz ‚ungefähr‘ (*fere*) bei *duobus libris* doch schwerlich etwas Anderes bedeuten kann, als dass jener zuerst veröffentlichte Abschnitt nicht genau zwei Büchern nach dieser Eintheilung entsprochen, sondern entweder etwas weniger oder aber etwas mehr umfasst habe, jedenfalls also doch nicht bloss das erste Buch. Jene alberne Erfindung konnte aber überdies mindestens leichter dann entstehen, wenn in diesem Abschnitt wenigstens mehr von den eigentlichen Grundzügen des platonischen Staatsideals enthalten war, als das erste Buch giebt, so dass er somit wahrscheinlich nicht etwas weniger, sondern etwas mehr, als die jetzigen zwei ersten Bücher in sich schloss[823]). So bietet gerade das *fere* des Gellius auch noch eine äussere Gewähr für den nachplatonischen Ursprung dieser Eintheilung

---

822) Hermann selbst am zuletzt angef. O. sieht ja als ihren muthmasslichen Urheber bereits den Aristophanes von Byzanz an.

823) Viel zu weit geht Munk a. a. O. S. 288 ff., wenn er meint, dass jene Erfindung gar nicht anders hätte entstehen können, als wenn dieser Abschnitt sogar die drei ersten Bücher vollständig in sich fasste. Thorheiten entstehen oft aus noch geringerem Anlass, und wenn allerdings mit dem Schlusse des dritten Buchs das platonische Staatsideal erst wirklich klar hervortritt, so beweist doch das *fere*, dass der betreffende Abschnitt nicht so weit reichte, und andererseits macht gerade dies *fere* es auch unwahrscheinlich, dass sich Gellius oder seine Gewährsmänner über den Umfang desselben geirrt haben könnten, und ganz richtig hat vielmehr Böckh schon daraus, dass er eben nicht die drei ersten Bücher umfasste, den Ungrund jener Erfindung nachgewiesen, ja diese theilweise Veröffentlichung selbst wenigstens auf einen engeren Kreis von Freunden zu beschränken gesucht. Das Gleiche gilt auch gegen Steinhart a. a. O. V. S. 123. u. bes. S. 677. Anm. 128., welcher, wenn überhaupt an der ganzen Nachricht etwas Wahres sei, sie gar auf die vier ersten Bücher, die in dieser ersten Ausgabe dann nur zwei gebildet hätten, ausdehnen will, weil das zweite ohne die beiden folgenden Fragment sein würde. Allein warum sollte nicht Platon aus irgend welchen Gründen vorerst auch nur ein solches Fragment haben veröffentlichen können? Endlich Tchorzewski *De Politia*, *Timaeo*, *Critia*, *ultimo Platonico ternione*, Kasan 1847. 8. S. 111 ff. versteht sogar unter den zwei Büchern des Gellius die von ihm mit Rettig (s. Anm. 821.) angenommenen zwei ersten Haupttheile des Ganzen, Buch 2, 3, 4 und B. 5, 6, 7. sammt dem Prooemion B. 1. Auch dabei ist das *fere* übersehen, und B. 5—7. bilden, wie sich unten zeigen wird, keinen gemeinsamen Abschnitt.

dar[824]). Endlich ist es aber auch geradezu ein Widerspruch, das erste Buch als eine streng in sich geschlossene Einheit betrachten und trotzdem dem Platon die Scheidung desselben in zwei oder gar ungefähr zwei Bücher zutrauen zu wollen, wie es nach der obigen Hypothese geschehen müsste.

So weit nun die andere Hypothese verschiedener Redactionen umgekehrt auf die Voraussetzung des platonischen Ursprungs unserer Büchertheilung sich stützt, darf sie nach dem eben Bemerkten bereits als beseitigt gelten. Platon, meint Schneider[825]), müsse allerdings das Werk ursprünglich anders gestaltet und gegliedert haben, weil aus dem Anfange und Schlusse unserer Bücher hinlänglich erhelle, dass er unmöglich zwei derselben habe gesondert erscheinen lassen können. Dabei ist überdies das *fere* ganz übersehen, und auch ohnedem ist es doch wohl schwerlich so schlechterdings nothwendig, dass, wenn sich Jemand einmal aus äusseren Gründen entschliesst, zuerst einen Theil eines Werkes besonders zu veröffentlichen, dies gerade ein solcher sein muss, welcher wenigstens einen relativen Abschluss hat. Legt endlich Schneider sogar darauf Gewicht, dass Gellius gar nicht gerade von den beiden ersten Büchern spreche[826]), so ist es doch jedenfalls das Natürlichste und mithin ohne besondere dagegen sprechende Gründe auch das Richtigste, sie zu verstehen.

Aber auch die Nachricht[827]) wird für diese Hypothese herangezogen, dass man nach Platons Tode ein Schreibtäfelchen gefunden habe[828]), auf welchem die Anfangsworte des Staates

824) Teuffel a. a. O. S. 20. Anm. 825) Am zuletzt angef. O.

826) Auch Teuffel a. a. O. S. 20 f. versteht einen spätern Abschnitt, vermuthlich einen solchen, welcher die Ausführung des Idealstaates enthielt, unter Berufung auf Themist. *Orat. XXIII. p.* 295. *C.*, wornach Axiothea aus Arkadien ‚nach Lesung eines Stückes der Politeia' sich nach Athen aufmachte, um Platon zu hören. Allein heisst *τι τῶν συγγραμάτων — ὑπὲρ πολιτείας* gerade nothwendig ‚ein Stück aus der Politeia' oder kann es nicht vielmehr eben so gut ‚eine seiner politischen Schriften' bezeichnen, wie es Tchorzewski a. a. O. S. 117 f. fasst? Und wenn ja das Erstere, warum müsste dies gerade ein gesondert herausgegebenes Stück gewesen sein?

827) Euphorion und Panätios b. *Diog. Laërt.* III, 73. *Dionys. v. Halik. De comp. verb. p.* 406. Schäfer. *Quinct. VIII*, 6, 64.

828) Nicht unter seinem Kopfkissen, wie Hermann a. a. O. S. 82. angiebt.

nach vielfacher Veränderung und Umstellung endlich in ihrer jetzigen Gestalt verzeichnet standen. Schon Dionysios von Halikarnass hat diese Thatsache zum Beweise dafür benutzt, dass Platon noch in seinen letzten Lebensjahren unausgesetzt an seinen Dialogen gefeilt habe, und fast alle Neueren sind ihm darin gefolgt und scheinen auffallenderweise auch das noch für eine wirkliche Ueberlieferung angesehen zu haben, dass jenes Täfelchen wirklich erst aus der Zeit kurz vor Platons Tode herstammte, während dies doch offensichtlich nur ein Schluss des Dionysios und zwar ein so unsicherer Schluss ist, dass die an sich ganz glaubliche Sache, welche er hiedurch beweisen will, wenn seine andern Beweise, auf welche er sich beruft, ohne sie namhaft zu machen, nicht stärker gewesen sind, selber höchst zweifelhaft wird. Denn warum könnte nicht Platon jenes Täfelchen eben so gut selbst schon vor jener ersten Herausgabe, von welcher Gellius berichtet, in der obigen Weise beschrieben haben[829])? Und gesetzt auch, dem wäre nicht so, wer wird denn aus einer solchen den allerersten Anfangsworten noch in den letzten Lebenstagen des Philosophen zu Theil gewordenen Feile gleich auf eine nochmalige Gesammtredaction des Ganzen in dieser Zeit schliessen wollen[830])? Oder erhellt nicht im Gegentheile daraus, wenn man jenen ersteren Umstand bereits der Aufzeichnung für werth hielt, deutlich, dass eine solche nicht existirt haben kann[831])? Wer wird daraus, dass sich Dionysios gerade auf ihn beruft, selbst nur so viel folgern dürfen, dass Platon gerade dieser Schrift auch noch nach ihrer Veröffentlichung vorzugsweise eine andauernde Thätigkeit geschenkt oder gar eine vollständige Umarbeitung derselben noch kurz vor seinem

829) Nur Tchorzewski a. a. O. S. 75. hat richtig gesehen, dass auch diese Möglichkeit vorhanden ist. Wenn er aber dabei meint, Platon möge vielleicht, wie Cicero, sich allerlei Prooemien im Voraus ausgearbeitet haben, um sie nachher bei passender Gelegenheit zu verwenden, so spricht nicht nur Nichts für eine solche Vermuthung, sondern eine derartige Weise zu arbeiten ist auch wohl eines Cicero, aber nicht eines Platon würdig.

830) Wie nicht bloss allem Anscheine nach Schneider a. a. O., sondern viel entschiedener auch Steinhart a. a. O. V. S. 720. vgl. m. S. 676. Anm. 127. thut.

831) Stallbaum a. a. O. S. LXVI f.

Tode wenigstens beabsichtigt habe [832])? Hörte man doch endlich einmal auf, Thatsachen und Ueberlieferungen, die der verschiedensten Deutung gleich sehr fähig sind, sofort zu den weitgreifendsten Hypothesen auszuspinnen! Der Fund der Schreibtafel ist ohne Zweifel richtig, die Angabe des Gellius kann es wenigstens sein; aber weitere Schlüsse sind auf Beides nicht zu gründen, vielmehr hindert Nichts an der Annahme, dass auch jene erste theilweise Veröffentlichung erst nach der des Philebos erfolgt ist, und auch dies dürfte heutzutage nur noch eine vergebliche Frage sein, was den Platon bewogen haben könnte, vorläufig nur erst einen Theil der Schrift dem Publicum zu übergeben [833]).

Allerdings bildet nun aber das erste Buch in bedingtem Sinne eine in sich abgeschlossene Einheit und somit:

VI. den ersten Theil des ganzen Werkes,

wie es denn auch von Platon selber II. p. 357. A. als das Prooemion desselben bezeichnet wird. Gleichwie nun die Gesammtheit der Personen ein Bild des griechischen und insonderheit athenischen Gesammtlebens giebt, so flicht, wie schon angedeu-

---

832) Ausser Steinhart (s. Anm. 830) folgern das Erstere Morgenstern a. a. O. S. 82 f. vgl. S. 73 f. Anm. 1., Munk a. a. O. S. 291 f. und, wie es scheint, auch Hermann a. a. O. S. 539., zugleich das Letztere Ast a. a. O. S. 52. Noch weniger freilich darf man nach dem Obigen in dieser ganzen Angabe ein Zeugniss dafür finden, dass die Republik zu den spätesten Werken Platons gehört, wie wiederum Ast a. a. O. (im Widerspruche mit sich selbst) und Tennemann System der platonischen Philosophie, Leipzig 1792 ff. 8. I. S. 122. thun. Ast a. a. O. S. 347. bringt sie endlich auch noch mit seiner Ansicht von dem Verluste des Eingangs (s. o. Anm. 778) in Verbindung und hat sie somit wohl glücklich zu Allem missbraucht, wozu sie sich nur irgend missbrauchen liess. Das Richtige deutet dagegen schon Böckh *De simult.* S. 26. bes. Anm. 9. mit wenigen Worten an.

833) Munk a. a. O. S. 236 ff. 268. eignet sich die Ansicht Schleiermachers a. a. O. II, 3. S. 451 f. (1. A.) an, dass der pseudo-platonische Kleitophon eine schon damals gegen die Sokratiker und insonderheit gegen Platon gerichtete rhetorische Streitschrift, und meint nun, dass der Anfang des Staats zugleich die Antwort Platons auf dieselbe sei, und dass sich eben hieraus auch die obige Frage beantworte. Ich muss diese Vermuthung hier auf sich beruhen lassen, da ich hier den Kleitophon einer näheren Betrachtung nicht unterziehen kann.

tet worden, gleich das einleitende Gespräch mit dem Kephalos, p. 328. C. — 331. E., indem es gerade um Alter und Tod sich dreht, d. h. um den Abschluss des irdischen Daseins, welcher zu einer Rückschau über das Ganze desselben und zu einem Vorausblick in das Jenseits treibt, eine Gesammtanschauung des Einzellebens zusammen und lässt die Gerechtigkeit zunächst als dessen wahrhafte Grundlage durchblicken. Und indem so die Betrachtung schon hier über das Erdenleben hinausgreift, kann sie unmöglich bloss auf die Erörterung der Gerechtigkeit, wie sie das erste Buch giebt, ursprünglich berechnet gewesen sein, da diese sich vielmehr ganz innerhalb der Grenzen desselben hält. Im Gegentheil, wenn das Alter gepriesen wird, weil die sinnlichen Begierden und Leidenschaften in demselben zu schweigen beginnen und vielmehr die Lust an verständigen Betrachtungen und Gesprächen wächst und man in dieser Stimmung, wenn anders man gerecht gelebt, ruhig und freudig dem Tode und dem Jenseits entgegengehen lernt, so sind das Züge, die uns lebendig an das Sterbenwollen des wahren Weisen im Phädon erinnern[833 b]), zu welchem sie noch in sofern eine wesentliche Ergänzung darbieten, als uns hier vor Augen gelegt wird, wie nicht bloss der Philosoph auf diesem Standpunkte steht, sondern selbst ein tüchtiges Leben in gewöhnlicher Rechtschaffenheit in seinem Verlaufe, zumal wenn derselbe ein langer ist, immer mehr zur Annäherung an denselben emporgetragen wird, und wie eine hohe Todesfreudigkeit selbst bei den trüben Volksvorstellungen vom Hades, bei denen der Tod keineswegs als der Uebergang in ein höheres Leben, sondern nur als ein nun einmal unabwendbares Uebel erscheint und der unvollkommene Beweggrund der Furcht vor den jenseitigen Strafen bei der Tugend vorwaltet, bestehen kann. Geschickt und ungezwungen wird auch auf den Sophokles als einen anderen und bekannteren Vertreter des gleichen Standpunkts aus einem anderen Lebenskreise her hingewiesen, p. 329. B. ff. Wenn aber bei dieser Gelegenheit unter den sinnlichen Begierden besonders die sinnliche Liebe hervorgehoben wird, so steht dies bereits mit den Erörterungen über die „tyrannische" Seele im achten und neunten

---

833 b) Steinhart a. a. O. V. S. 126 f. vgl. 68 f. und im Allgemeinen auch Rettig a. a. O. S. 10 f.

Buche im engsten Zusammenhang (s. u. XXXVIII). Und ähnlich wie im Phädon Sokrates durch seinen Zwischenzustand zwischen Leben und Tod, wie er durch den Aufschub seiner Hinrichtung hervorgebracht ward, so erscheint hier Kephalos durch sein höchstes Greisenalter an der unmittelbaren Schwelle des Todes gleichsam in einem verklärten Lichte, und dies giebt zugleich von vorn herein dem ganzen Werke seinen feierlich ernsten Grundton[834]). Erscheint dabei eine wohlhabende Mitte zwischen Reichthum und Armuth als eine freilich an sich werthlose negative Bedingung menschlicher Gerechtigkeit, so wird damit nicht bloss die materielle Seite der Sache ergänzend zu jener idealen im Phädon geltend gemacht, sondern da Platon nach IV. p. 421. C. ff. (s. u. XVI) eine wirkliche Sicherung dieses Zustandes nur von seinem Idealstaate verhofft, so wird eben damit auch der Erweiterung der ethischen Betrachtung zur politischen bereits Bahn gebrochen.

Gerechtigkeit ist nun nach Kephalos die Beobachtung der Wahrheit in Worten und Werken und die pünktliche Abtragung alles dessen, was man Göttern und Menschen schuldig ist. So würde sie aber eben nur in äusseren Reden und Handlungen bestehen, von denen es leicht ist zu zeigen, dass sie nach den Umständen wechseln müssen, und dass Wahrhaftigkeit und Abtragen des Schuldigen (*ὀφειλόμενον*) unter gewissen Verhältnissen zuweilen nicht das Richtige sind. Es ist damit das Thema des kleinen Hippias wieder aufgenommen, und zugleich weist auch hier die somit geltend gemachte „relative Sittlichkeit der Nothlüge" bereits über das erste Buch, in welchem dieser Punkt nicht weiter verfolgt wird, hinaus und bereitet die nachherige Verpflichtung der Herrscher im platonischen Staate zu einer solchen vor. Andererseits aber ist diese Definition der Gerechtigkeit so ziemlich die im Gorgias und Euthyphron gegebene, aber ohne dass noch, wie dort, die Innerlichkeit des Bewusstseins zu Grunde gelegt ist[835]).

Darauf wird denn in dem Gespräche mit Polemarchos eben diese Definition im Anschluss an Simonides genauer so gefasst, dass sie dem obigen Einwurfe entgeht, indem dabei einmal in-

834) Vgl. Steinhart a. a. O. S. 44. 69.
835) Steinhart a. a. O. S. 127. 129.

direct der Doppelsinn des Wortes „abtragen“ (*ἀποδιδόναι*), sofern es nämlich nicht bloss „zurückgeben“, sondern auch überhaupt „leisten“ bedeutet, hervortritt und unter dem Schuldigen gleichfalls bestimmter das einem Jeden Zukommende oder Gebührende (*προσῆκον*) verstanden wird. Dies einem Jeden zu leisten wäre hiernach Gerechtigkeit, und so fällt denn diese Erklärung noch mehr mit der im Gorgias und Euthyphron zusammen[836]), p. 331. E. — 332. C. Allein so gefasst, ist dieselbe zunächst eine bloss formale, denn jede menschliche Geistesthätigkeit hat eine gleiche Aufgabe und der Gerechtigkeit ist somit noch kein eignes Gebiet erobert, p. 332. C. D., und überdies fragt sich, was das einem Jeden Zukommende ist, und antwortet zunächst darauf Polemarchos mit dem Simonides und der vulgären Moral, den Freunden Gutes, den Feinden Böses, p. 332 A. B. D., so ist es leicht zu zeigen, dass es zur Sicherheit in einem solchen Verfahren der Kunde einzelner Lebens- und Wissensgebiete bedarf, und dass es mithin auch so noch der Gerechtigkeit an einem specifisch unterschiednen Object fehlt, p. 332. D. E. Zugleich ist aber eben hiemit auch schon auf das in jener Erklärung mangelnde grundlegende Element des Wissens hingewiesen. Polemarchos sucht nun diese eigentliche Sphäre der Gerechtigkeit in Kriegsbündnissen, giebt aber natürlich bald zu, dass sie auch im Frieden nicht unnütz sein dürfe, und erweitert folgerecht diese Sphäre auf alle gemeinsamen Unternehmungen, wobei sich aber wiederum ergiebt, dass bei ihnen der jedesmalige Sachkundige nützlicher ist, als der Gerechte, p. 332. E. — 333. C. Jede Art des Verkehrs hat eben ihr besonderes Object, ein der Gerechtigkeit specifisch eigenthümliches ist mithin auch so noch nicht gefunden. Da meint denn Polemarchos, dass sie sich zum treuen Aufbewahren der gesammten Verkehrsobjecte, die übrigen Thätigkeiten aber in deren Gebrauche als nützlich erweisen. Da aber diese Objecte eben in ihrem Gebrauche ihren Zweck haben, so würde dann der Zweck und Nutzen der Gerechtigkeit in ihrer Zweck- und Nutzlosigkeit bestehen, p. 333. C.—E. Doch gesetzt auch, der Gerechte nützt bei augenblicklicher Nichtverwendbarkeit des Verkehrsobjects als Hüter desselben für einen späteren Gebrauch, so ist doch

---

836) Steinhart a. a. O. V. S. 129.

Der der Geschickteste zu solcher Hut vor aller gegen ihn ausgeübten Ueberlistung, welcher selbst Andere am Besten zu überlisten versteht, und das eigenthümliche Wissen des Gerechten besteht hiernach im geraden Gegensatze zu seiner vorher angenommenen Wahrhaftigkeit vielmehr in der Kunst des Trugs und der Ueberlistung, gleichwie denn auch Homeros dieselbe lobt, p. 333. E. — 334. B.[837]). So ist denn die Berufung auf den Simonides und diese Verbindung des Homeros mit ihm eine Einleitung zu der Polemik der folgenden Bücher gegen den letztern insonderheit und gegen die Dichter überhaupt. Ebenso wenig steht aber auch in der ganzen sonstigen bisherigen Erörterung das erste Buch für sich da. Es ist vielmehr schon die richtige Bestimmung wirklich gewonnen, dass die Gerechtigkeit nicht, wie die anderen Thätigkeiten, ein bestimmtes vereinzeltes Object hat, sondern das allgemeine „zweckbestimmende Princip" der ganzen, durch jene vermittelten menschlichen Gemeinschaft ist[838]), und somit jedem Einzelnen das ihm Zukommende giebt, d. h. die ihm zukommende Stelle innerhalb derselben anweist, und nur weil bei dieser Gemeinschaft bloss erst an den materiellen Kriegs- und Geldverkehr gedacht ist, zu einer ihrem Wesen entsprechenden Bedeutung als oberste Hüterin auch dieses Verkehres noch nicht gelangen kann, vielmehr, weil so noch keine Scheidung des Sinnlichen und Sittlichen, geschweige denn des innern Wissens und des äussern Thuns eingetreten ist, nicht bloss die erlaubte Nothlüge einschliesst, sondern geradezu selber zur Unsittlichkeit herabsinkt.

837) Einen das Verfahren der Sophisten parodirenden Scherz, ja auch überhaupt nur einen Scherz vermag ich nicht mit Steinhart a. a. O. V. S. 678. Anm. 136. zu finden, sondern vielmehr nur den einschneidenden Ernst der ächt sokratischen Ironie, denn eine verschiedene Bedeutung von φυλάττειν und φυλάττεσθαι kann ich in einem anderen Sinne, als in dem durch den Gegensatz von Activ und Medium gegebenen eben so wenig wie zwischen dem deutschen „hüten" und „sich hüten" zugeben, und eben so hat es auch mit dem Doppelsinne von κλέπτειν nicht viel auf sich: unterscheiden wir im Deutschen genauer Diebstahl, Betrug, Trug und Ueberlistung, so sind das Alles doch nur verschiedne Seiten derselben Sache. Auch im Folgenden sehe ich kein Spiel mit dem Doppelsinne von κακός, wie Steinhart a. a. O. V. S. 131. thut.

838) Steinhart a. a. O. V. S. 131. vgl. S. 68.

Schlägt nun so die gewöhnliche Tugendansicht wider ihren Willen unvermerkt in ihr eignes Gegentheil um, so vermischt sie aber auch schon ganz offenbar Sittliches und Unsittliches durch die obige Bestimmung, dass die Gerechtigkeit nur gegen die Freunde Gutes übe und nur ihnen zu nützen suche. Zunächst indessen wird auch dieser Satz nur noch wieder als ein bloss formaler angegriffen und, wie vorher die Nothwendigkeit der Einsicht in das zu leistende nähere Object, nämlich in das, was jedesmal gut oder nützlich ist, so hier in das entferntere, dem es zu leisten ist, nachgewiesen. Wir müssen dann wissen, wer wirklich unser Freund ist, da wir aber darin oft irren und folglich auch bloss vermeintlichen Freunden sodann Gutes erweisen, so thut in solchem Falle diese Gerechtigkeit ihr eignes Gegentheil, p. 334. B. — E. Setzen wir nun aber auch hiernach, dass vielmehr nur der wirklich und nicht bloss scheinbar Gutgesinnte unser Freund ist, so handelt doch auch der Gute nicht immer gut, und es muss also noch die weitere Beschränkung hinzugefügt werden: so weit er dies wirklich thut, p. 334. E. — 335. B. Und erst jetzt wird nunmehr im Anklang an den Kriton und Gorgias, aber mit einer weit principiellern und dialektischern Wendung, nachgewiesen, dass wer irgend Jemandem schadet oder Böses zufügt, dies am Stärksten in Bezug auf die dem Menschen speciell eigenthümlichen Vorzüge oder Tugenden thut, indem er ihn in Bezug auf dieselben schlechter macht, und da zu diesen auch die Gerechtigkeit gehört, so würde es nach dieser Definition ihre Sache sein, ihr eignes Gegentheil hervorzubringen, p. 335. B. — E., und so ist diese Erklärung nicht eines weisen und tüchtigen Mannes würdig, sondern eines gewaltthätigen Despoten oder Tyrannen oder auch demokratischen Parteihaupts, p. 335. E. — 336. A.

VII. Fortsetzung. Der zweite Abschnitt des ersten Buches.

Durch diese Schlusswendung, bei welcher ohne Frage bereits die Erörterungen des achten und neunten Buches vorschweben, nach welchen Tyrannis und Demokratie die schlechtesten Verfassungen sind, ist nunmehr die Betrachtung schon über das Gebiet der einzelnen Verkehrsverhältnisse in das umfassendere eigentlich staatliche hinausgetrieben, innerhalb dessen die nun

folgende Unterredung zwischen Sokrates und Thrasymachos sich vorzugsweise bewegt. Dient die Einleitung zu derselben, p. 336 B. — 338 C., zunächst zu einer meisterhaft contrastirenden Charakterschilderung von Beiden, so lehrt sie doch zugleich bereits, dass die nunmehr von Thrasymachos vertretene Ansicht von der Gerechtigkeit nur eine weitere Consequenz von der bisherigen Definition derselben ist, denn ersichtlich ist er eben nur desshalb so aufgebracht, weil er in ihrer Widerlegung einen Angriff auf seine eigne Meinung erblickt[839]). Und in der That, will man nur denen nützen, die uns nützen und denen dagegen schaden, die uns schaden, so wird die Gerechtigkeit zum blossen berechneten Handeln nach äusseren Vortheilen, und es kommt dann nur darauf an, dass man auch wirklich die Macht hat dies durchzusetzen. Gerechtigkeit ist also dann wirklich der Vortheil des Stärkeren, und der ganze Unterschied ist nur der, dass Polemarchos seine Erklärung sofort aufgiebt, als sich zeigt, dass durch sie Recht in Unrecht verkehrt wird, Thrasymachos aber sie gerade erst jetzt aufgreift, indem er nach einem ironischen Angriff des Sokrates gegen das Ungenaue dieser Bestimmung sie näher dahin auslegt, dass nicht die körperlich Stärkeren, sondern die jedesmaligen Herrscher in den Staaten, gleich viel von welcher Verfassung zu verstehen seien. Gerechtigkeit ist seitens ihrer ihr jedesmaliger, ihren Vortheil bezweckender und zum Gesetz erhobener Wille, seitens der Beherrschten dagegen der unbedingte Gehorsam gegen denselben. Allein ganz Aehnliches wie dem Polemarchos wird auch ihm entgegengehalten, dass die Herrscher nämlich sich über ihren eignen Vortheil täuschen können, und dass in diesem Falle das Recht vielmehr ihr Schaden ist, wenn doch die Unterthanen eben auch hier zu gehorchen verpflichtet sind, p. 338. C. — 339. E., und wollte man nach Kleitophons Vorschlage die Herrscher nur von dem Scheine ihres Vortheils geleitet sein lassen, so liegt auf der Hand, dass damit die Sache dieselbe bleibt, p. 339 E. — 340. C. Thrasymachos gesteht daher im Gegentheil zu, dass die Herrschenden oder Stärkeren dies eben nur so weit sind, als sie ihren Vortheil wirklich verstehen. Abgesehen von dem Beweggrund des bloss äussern Vortheils der Herrscher sind

839) Rettig a. a. O. S. 14 f.

dies nun die Bestimmungen des platonischen Staats selbst[840]), vgl. z. B. III. p. 412 D., und es gilt daher nur zu zeigen, dass die wahrhafte Erkenntniss eben diesen Beweggrund ausschliesst und vielmehr die Willkür der Herrscher bindet. Jede Kunst oder Kunde, wird daher dargethan, gerade in je strengerm Sinne man sie mit Thrasymachos nimmt und Irrthum und Fehlgriff und somit jeglichen Mangel von ihr ausschliesst, wird eben dadurch sich selbst genug und besorgt mithin nicht erst ihren eignen Vortheil, sondern nur noch den des Gegenstandes, über den sich ihre Herrschaft erstreckt, p. 340. C. — 343. A.

Allein darnach müssten ja, wendet Thrasymachos ein, die Hirten den Vortheil ihrer Herden und nicht ihren eignen besorgen. Sodann aber giebt er jetzt selber zu, dass nicht die Gerechtigkeit, sondern die Ungerechtigkeit äussern Gewinn und Glück bringt und stärker ist, und zwar um so mehr, je mehr sie im Grossen geübt wird, weil man „die kleinen Diebe hängt", am Meisten bei dem gewaltthätigen Tyrannen, der sie gegen den ganzen Staat ausübt; und so nennt er denn offen seitens der Herrscher das jetzt Ungerechtigkeit, was er vorher Gerechtigkeit genannt hat, und lässt die letztere nur noch als ein fremdes, seinem Besitzer schädliches Gut für die Beherrschten zum Nutzen ihrer Unterdrücker stehen, p. 343. A. — 344. D. So ist denn in der That, so weit Thrasymachos sich hier, da er mit Gründen nicht mehr auskommen kann, wenigstens mit einem gewissen factischen Recht auf die alltägliche Erfahrung beruft[841]), d. h. so weit seine Grundsätze wirklich als die nothwendige letzte Consequenz der Volksmoral in den bestehenden Staaten (und leider auch heute noch) zur Geltung kommen, dies in ihnen allen das Element der schlechtesten von allen Staatsformen, der Tyrannis oder Despotie, und das angeblich in ihnen herrschende Recht vielmehr die Ungerechtigkeit.

Auf jenen Einwurf ist nun zunächst die Erwiderung leicht genug, dass nämlich die Hirtenkunst hiebei eben nicht in jenem strengen Sinne als sich selbst genügend genommen ist, und da somit der Satz stehen bleibt, dass jede Kunst als solche nicht den sie Ausübenden, sondern den ihrer Ausübung Unterworfenen

840) Steinhart a. a. O. V. S. 134 f.
841) Steinhart a. a. O. V. S. 135.

Nutzen schafft, wenn auch einen verschiedenen je nach der Natur der verschiedenen Künste, so wird jetzt dieser Nutzen noch genauer als der ihr specifisch eigenthümliche und es als gleichgültig für sie selbst erhärtet, ob sie ihrem Besitzer zugleich Lohn bringt oder nicht, eben daraus aber die weitere Folgerung gezogen, dass gerade desshalb der letztere noch durch besondere Vortheile zu ihrer Ausübung bewogen werden muss, und dass folglich, da die Gerechtigkeit hiernach allerdings, wie jede Kunst, ein „fremdes Gut", aber gerade umgekehrt das dem Schwächeren oder Beherrschten Nützliche ist und der Herrscher vielmehr dieses im Auge haben muss, auch die Herrscherkunst in einem wahrhaft tüchtigen Staate zwar nicht um Lohn oder Ehre, wohl aber um der Strafe willen, sonst von Schlechteren beherrscht zu werden, ausgeübt werden würde, p. 344 D. — 347 E. Es ist dies die directeste Hinweisung bereits auf den platonischen Staat selbst und das, was später von dessen Herrschern nach dieser Richtung genauer ausgeführt wird[842]), wie dies denn auch hier bereits Sokrates selber mit dürren Worten sagt.

Was aber den zweiten Punkt anlangt, nämlich die grössere oder vielmehr alleinige Vortheilhaftigkeit der Ungerechtigkeit, so würde hiernach vielmehr die letztere Einsicht und Tüchtigkeit sein. Allein der Gerechte in jenem obigen absoluten Sinne macht nicht den Anspruch darauf gegen andere Gerechte, sondern nur gegen den Ungerechten im Vortheil zu sein, der Ungerechte gegen Beide, und ein dem ersteren, aber nicht dem letzteren Verhalten Entsprechendes gilt von jeder Einsicht und Kunst und das Gegentheil gerade von der Unkunde, p. 347. E. — 350. D. Schon als eine solche kann daher auch die Ungerechtigkeit nicht das Tüchtigere und Stärkere sein, in der That aber erhält auch eine jede Genossenschaft, und wäre es auch eine Räuberbande, das Vermögen Anderen Unrecht zu thun eben nur dadurch, dass ihre Genossen wenigstens gegen einander Recht üben, da sie sonst vielmehr unter einander zerfallen würden, und auch von jedem Einzelnen wird hiernach ein Gleiches gelten. In wiefern dies Letztere, erhellt hier noch nicht, sondern offenbar erst aus der Lehre von den drei Seelentheilen und

842) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 11. Rettig a. a. O. S. 18 f. Steinhart a. a. O. V. S. 137.

der auf sie gegründeten Gliederung der Tugenden des Einzelnen im vierten Buche[843]) (s. bes. XX). Die Ungerechtigkeit selber ist also nur vermittelst der Gerechtigkeit möglich, und je absoluter man sie auffasst, desto mehr löst sie sich selbst auf, während die Gerechtigkeit dadurch nur um so mehr ins Dasein tritt, wenn auch das Bestehen eines oder gar mehrerer absolut gerechter Menschen neben einander eine Unmöglichkeit und eine bloss logische Annahme ist, die eben nur als Vorbereitung für die metaphysische Wendung des obigen Satzes in den folgenden Büchern (s. u. Abschn. X), nach welcher das Gute allein absolut und wahrhaft seiend ist, das Böse aber in der Materie oder dem Nichtseienden seinen Ursprung hat, jenes also, um mit dem Philebos zu reden, ein in sich Begrenztes, dieses ein Unbegrenztes, immerfort ein Mehr und Minder Zulassendes ist, ihre Berechtigung hat[844]). Ausdrücklich leitet hiezu schon die Bemerkung über, dass die Gerechtigkeit uns nicht bloss mit uns selbst und unter einander, sondern auch mit den Gerechtesten von Allen, den Göttern befreundet, denn die Idee allein ist ja das wahrhaft Göttliche. Deutlich erscheint die Gerechtigkeit so schon hier als das Band des Staats- und Seelenlebens, und darum eben schadet sie nicht, sondern nützt nur, und wenn sie, so gefasst, als strafende Gerechtigkeit des Staates den

---

843) Rettig a. a. O. S. 21. vgl. auch Schleiermacher a. a. O. und Steinhart a. a. O. V. S. 141 f.

844) Mit Unrecht glaubt aber sonach Steinhart a. a. O. V. S. 139 f. die obige absolute Fassung der Gerechtigkeit nur als einen Rückblick auf jene Unterscheidung im Philebos begreifen zu können. Es wird umgekehrt hier noch erst von der Begriffslehre aus argumentirt und dadurch jene in der Ideenlehre gegebne Scheidung vielmehr erst vorbereitet. Mit dem gleichen Unrecht macht er ferner den Platon selbst zum Sophisten, indem er zunächst meint, dass an die Stelle des Satzes, der Gerechte sei dem Guten ähnlich, sofort der weitergehende, er sei ihm gleich, untergeschoben werde. Jeder kann sich leicht überzeugen, dass p. 350. D. gerade das Umgekehrte Statt findet. Sodann sei das Zugeständniss, dass der Gerechte nicht gegen andere Gerechte im Vortheil sein wolle, eigentlich nur dadurch, dass πλεονεκτεῖν gewöhnlich „übervortheilen" heisse, vom Thrasymachos erschlichen. (Eben so urtheilt auch Zeller a. a. O. II. S. 164. Anm. 2.) Als ob dies Zugeständniss nicht wirklich auch eine nothwendige Consequenz von jener absoluten Fassung des Gerechten wäre!

Feinden, d. i. den Bösen allerdings Böses zufügt, so ist dies doch nur scheinbar ein solches[845]). Aber warum gerade sie vor den anderen Tugenden diese Stelle einnimmt, erhellt wieder erst aus dem vierten Buche. So weit in den Staaten und den Einzelnen also das Gegentheil herrscht, sind sie in der Auflösung begriffen und bahnen folglich negativ der platonischen Ethik und Politik die Wege, und nur weil eine ganz vollendete Ungerechtigkeit eben nicht möglich ist, erhalten sie sich noch in Thätigkeit, p. 350. E. — 352. D.

Auffallend ist es, dass Sokrates den Schein annimmt, erst jetzt beweisen zu wollen, dass nur der Gerechte glückselig sei, obwohl doch gerade dies bereits der Inhalt der beiden bisherigen Widerlegungsgründe ist[846]). Es soll aber dadurch offenbar angedeutet werden, dass erst jetzt die Sache ihre eigentlich principielle, alles Bisherige vereinende und die letzten Consequenzen aus demselben ziehende Wendung nimmt. Wie jeder Gegenstand seine ihm eigenthümliche Verrichtung hat, die nur durch ihn oder doch durch ihn am Besten ausgeführt werden kann, und dieselbe nur, wenn die ihm eigenthümliche Tüchtigkeit ihm wirklich zukommt, gut auszuführen vermag, so auch die Seele die ihr eigenthümliche Herrscher- und Leiterthätigkeit, und da nun zu ihrer Tüchtigkeit nach dem Obigen auch die Gerechtigkeit gehört, so wird sie nur mittelst derselben und nicht des Gegentheils in ihrer ganzen Thätigkeit gut fahren und somit glücklich sein, p. 352. D. — 354. A.

VIII. Schlussbetrachtung über das erste Buch und sein Verhältniss zu der ersten Reihe der platonischen Dialoge.

Hat sich nun im Vorhergehenden endgültig gezeigt, mit wie starken Fäden das erste Buch mit allen folgenden zusammenhängt, so würde, auch wenn man die Stellen, welche sie enthalten, als eine spätere Einfügung betrachten wollte, doch schon der vorwiegend politische Charakter des zweiten Abschnittes dies Buch wesentlich von den frühesten Dialogen, wie z. B. einem Charmides und Laches unterscheiden, wo diese Seite höch-

845) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 70. 131 f. 141 f.
846) Rettig a. a. O. S. 22 f.

stens nebenbei mit hineingezogen wird. Während man ferner recht wohl sieht, warum die allgemeinere und weiter greifende Betrachtung dort an die specielle Tugend der Besonnenheit und Tapferkeit[847]) angeknüpft ist, so erhellt dagegen hier durchaus noch nicht, warum gerade die Gerechtigkeit die entsprechende Stelle einnimmt, vielmehr ist gerade hier einer jener Verbindungsfäden mit dem Folgenden angeknüpft, der uns erst dort die genügende Aufklärung suchen heisst und schon auf die Verbindung der Tugendlehre mit der psychologischen Dreitheilung hinweist, von welcher im Charmides und Laches noch keine Spur ist. Während dort wenigstens theilweise verschiedne Definitionen gegeben wurden[848]), so hier lediglich eine, nur allmälig immer weiter modificirte[849]), während ferner der ganze Gang der Erörterung eben desshalb dort wirklich ein vielfach abspringender war und manche Seiten der Sache noch ausdrücklich zweifelhaft gelassen wurden, so geht dagegen die Kritik hier trotz der entgegengesetzten skeptischen Schlusserklärung des Sokrates, p. 354. A—C., Schritt für Schritt vorwärts und verfolgt die gegebne Definition vollständig nach allen in ihr liegenden Seiten. Aber eben darum ist gerade der Schlusssatz, dass trotz alle dem die Gerechtigkeit noch nicht gefunden sei, ernster gemeint, als der ähnliche in allen jenen Dialogen[850]). Daher kommt es denn auch, dass zwar auch im Charmides, wie hier, der Nutzen der betreffenden Tugend durch die ungenügende Bestimmung derselben zweifelhaft wird, nicht aber sie selber, wie hier, geradezu in ihr eignes Gegentheil umschlägt. Eine ähnliche Erscheinung haben wir vielmehr erst im Gorgias, wo Kallikles dem Gorgias und selbst Polos ähnlich gegenübertritt, wie hier Thrasymachos dem Polemarchos, und auch die Lehre des Thrasymachos und Kallikles ist eine sehr ähnliche, und

---

847) Man vgl. ausser unsern Erörterungen über beide Dialoge noch die vortrefflichen Berichtigungen und Ergänzungen von Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 584—589.

848) Die verschiedenen Definitionen des Kritias im Charmides sind allerdings, wie ich Deuschle a. a. O. S. 585. zugeben muss, nur verschiedene Entwicklungsstufen der ersten, aber ihr gehen die beiden des Charmides vorauf, von denen ein Gleiches nicht gilt.

849) Was freilich Steinhart a. a. O. V. S. 128 f. übersehen hat.

850) Vgl. Rettig a. a. O. S. 24 f.

Letzterer wird endlich auch in sehr ähnlicher Weise zu allmälig immer genaueren Bestimmungen des „Stärkeren" vom Sokrates getrieben, wie der Erstere, und dennoch schliesst, obwohl seine Widerlegung gewiss keine gründlichere ist, der Gorgias positiv, das erste Buch der Republik skeptisch, ein sicheres Zeichen, dass wir uns hier auf einem vorgerückteren Standpunkte befinden. Und dieser spricht sich denn auch klar genug schon in dem aus, was die Lehren beider Männer unterscheidet. Während nämlich Kallikles das Recht des Stärkeren nur als den idealen Naturzustand proclamirt, der durch alles positive Gesetz und mithin alles Staatsleben nur verkümmert wird, so ist es dagegen nach Thrasymachos der factische und zugleich normale Zustand aller Staaten selbst, und die Stärkeren sind die jedesmaligen Staatsherrscher, nur dass sich als das wahre Ideal eines solchen doch bald die Tyrannis und damit so ziemlich die Rückkehr zu jenem „Naturzustande" ergiebt. Während Jener sich begnügt, die Willkür des Einzelnen im Gegensatz gegen den Staat zu erheben, lässt Dieser sie im Staate selbst als herrschend erscheinen[851]). Diesem Gegensatze gemäss erschöpft sich auch der positive Zweck des Gorgias darin, die Ethik des Individuums in die Schranken der sittlichen Weltordnung einzuschliessen; es genügt, dasselbe sich von der Verwaltung der schlechten empirisch gegebenen Staaten zurückziehen, durch wissenschaftlich und sittlich bildenden Verkehr mit Anderen, Gleichgesinnten, gleichsam auf eigne Hand Politik treiben und so seine Sittlichkeit auf sich selber stellen zu lassen. Und ganz derselbe Gesichtspunkt herrscht auch noch in der Episode des Theätetos, p. 172. C. — 177. C. Hier dagegen ist die Gerechtigkeit damit noch nicht gefunden, sondern das selbst individuell Ungenügende jener Lösung tritt in den nunmehr unmittelbar folgenden Einwürfen des Glaukon und Adeimantos ans Licht, um das ihr zu Grunde liegende Princip zum staatsbildenden zu erweitern. So resumirt und vertieft das erste Buch den Gesammtgang des

851) Steinhart a. a. O. V. S. 48., auch Grote a. a. O. VIII. S. 528—539 (Uebers. IV. S. 608—615.), doch mit Einmischung manches Verkehrten. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 6 f. 8 f. hat diesen Unterschied bei seinen sonst treffenden Bemerkungen ganz übersehen.

Gorgias im Besondern, zugleich durch die eingewobenen religiösen Beziehungen mit Anknüpfung an den Euthyphron, und die ganze erste Reihe der platonischen Dialoge im Ganzen, und selbst den Theätetos setzt es hiernach bereits voraus. Und erwägt man, dass Platon im letzteren Dialog auch nicht die leiseste Andeutung davon macht, dass die Philosophen nicht schlechterdings für die Verwaltung jedes Staates, sondern nur für die der schlechten, empirisch gegebnen Staaten untauglich seien; so wird man es mit Hermann[852]) gegen Steinhart (s. S. 64 f.) und Tchorzewski wahrscheinlich finden, dass jene strengere Abhängigkeit des sittlichen Lebens vom staatlichen in der Republik nicht bloss ein Fortschritt in der Darstellung, sondern auch in der Auffassung ist, und dass also Platon, als er den Theätetos schrieb, sein Staatsideal auch wirklich noch gar nicht entworfen hatte.

VIII. Der zweite Munpttheil, II. p. 357. A. — IV. p. 445. E.

Erster Abschnitt: die Einwürfe des Glaukon und Adeimantos, II. p. 357. A. — 367. E.

Das überleitende Glied von den einleitenden Erörterungen des ersten Buches zu den folgenden tiefer greifenden Untersuchungen wird nun dadurch gebildet, dass Glaukon und Adeimantos die Sache des Thrasymachos in einer dergestalt vertieften Weise wieder aufnehmen, dass sie durch die bisherige Widerlegung des Sokrates als noch lange nicht beseitigt erscheint. Glaukon verlangt zunächst, dass ihm die Gerechtigkeit nicht bloss als ein augenblickliches Gut oder als ein solches, das für den Augenblick ein Uebel und erst in seinen Folgen

852) Gesch. und Syst. S. 537. Gegen ihn weiss Tchorzewski a. a. O. S. 94 ff. nichts weiter einzuwenden, als dass die Unbrauchbarkeit der Philosophen für die schlechten Staaten ihre Brauchbarkeit für den wahren ja nicht ausschliesse. Hätte der gute Mann und mit ihm sein Nachtreter Suckow: Die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften, Berlin 1855. 8. S. 42 f., der dies höchst „gründlich und überzeugend“ findet, sich doch erst gefragt, ob Hermann dies wohl nicht eben so gut wusste! Steinhart aber widerspricht sich, indem er hernach a. a. O. V. S. 208. sich vielmehr eben so äussert, als Hermann.

ein Gut, sondern welches in beiderlei Hinsicht, mit andern Worten also nicht ein bloss relatives, sondern ein absolutes Gut, ein wirklich dauernder und nicht bloss vorübergehender Zweck oder blosses Mittel zum Zwecke ist, II. p. 357 A. — 358 A. Es verschlingen sich in dieser Dreitheilung der Güter der schon im Lysis und Gorgias auf die Unterscheidung der letztern angewandte Gegensatz des Mittels und Zwecks und der von Werden und Sein, wie sie beide zuerst im Philebos ausdrücklich mit einander verknüpft wurden[853]); doch hat auch schon der Protag. p. 353. C. ff. in Bezug auf das Angenehme eine ähnliche dreifache Scheidung. Dagegen ist diese Stelle die einzige in allen platonischen Dialogen, wo Sokrates selbst einer wirklich ächt-sokratischen Katechese unterworfen wird, und bildet so das Gegenstück zu den verfehlten Versuchen dieser Art im Gorgias p. 462 f., und Protag. p. 338 E. ff. (s. Thl. I. S. 50. 105).

Nach drei Seiten hin nun kommt Glaukon der Anschauungsweise des Thrasymachos zur Hülfe, s. p. 358 A.—E. Erschien nämlich dieselbe im Vorigen als staatenauflösendes Princip, so ist doch noch eine Auffassung möglich, von welcher aus sie vielmehr als staatenbildendes geltend gemacht werden könnte, indem man nämlich daraus, dass das Unrechtleiden als Uebel grösser denn das Unrechtthun als Gut sei, den Staat als Gesellschaftsvertrag zwecks einer Mitte zwischen beiden herleitet, und diese Mitte sei dann eben die Gerechtigkeit. So sind gewissermassen die Sätze des Thrasymachos und des Kallikles vereinigt, denn die Gerechtigkeit wäre somit wirklich nach dem des letztern nicht in der Natur, sondern nur in der positiven Satzung begründet, und der wahrhaft tüchtige Mann, der nur wirklich vermag bei seinen Ungerechtigkeiten sich vor eignem Schaden zu hüten, wird sich daher auch, gerade wie Kallikles sagte, an diese Satzung nicht binden, p. 358. E. — 359. B. Das aber leitet über zu der zweiten Seite der Sache. Gäbe man nämlich dem Schwachen nur die Mittel in die Hände ein gleiches Ziel zu erreichen, so würde man ihn nicht anders handeln sehen. Gerechtigkeit wird daher von Allen bloss als ein nothwendiges Uebel und mit Widerstreben geübt, sie ge-

853) Vgl. auch Steinhart a. a. O. V. S. 144 f.

hört daher nur in die zweite der obigen drei Classen von Gütern, p. 359. B. — 360. D. Man stelle nämlich — und dies bildet den dritten Punkt — nur wirklich den vollendeten Meister in der Ungerechtigkeit, zu dessen Wesen es eben gehört, dass er sich auch den äussersten Schein und Ruhm der Gerechtigkeit und damit alle möglichen äusseren Vortheile zu verschaffen weiss, dem mit dem äussersten Scheine des Gegentheils und mit allen daraus entspringenden äussern Nachtheilen behafteten Gerechten gegenüber, dem Nichts als seine nackte Gerechtigkeit bleibt, man nehme hinzu, dass der Ungerechte reiche Mittel hat, auch die Götter durch Gaben und Opfer sich geneigt zu machen, der Gerechte in dieser Lage aber nicht, und frage dann, wer der Glückliche und wer der Unglückliche von Beiden ist! p. 360. D. — 362. C. —

Diese ganze Erörterung hat nun aber ersichtlich die schwache Seite, dass, wenn der Ungerechte sich eben erst mit dem Scheine der höchsten Gerechtigkeit umkleiden muss, offenbar vielmehr die letztere von der allgemeinen Meinung für das Bessere gehalten wird und man sich dabei eben nur häufig über ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein täuscht. Gerade diese Seite der Sache selber nimmt nun, tiefer greifend, Adeimantos auf. Worin besteht denn diese der Gerechtigkeit gezollte Anerkennung selbst? fragt er. Hatte Glaukon sich auf das Wort eines Dichters, des Aeschylos, dafür bezogen, dass der wahrhaft gerechte Mann nicht ein solcher scheinen, sondern sein wolle, so hat er dagegen zwei andere Dichter, den Homeros und Hesiodos, zu Zeugen dafür, dass die Gerechtigkeit von ihren eignen Lobrednern nicht um ihrer selbst, sondern um des äusseren Scheines und Ruhmes vor Menschen und Göttern und der äussern Vortheile und Segnungen willen, welche die letzteren dem Gerechten verleihen, gepriesen wird. Und auch die Mysterienpoesie weiss sogar noch für das Jenseits keine andere Art von Seligkeit der Gerechten und Verdammniss der Ungerechten, als solche äusserlich-sinnliche Freuden und Schmerzen anzugeben, p. 362. C. — 363. E. Und noch dazu kann man sich — und damit führt Adeimantos, wie er im Vorigen zu dem Gesichtspunkte des Glaukon noch einen neuen hinzugefügt hat, so hier den erstern nur noch genauer und schärfer aus — auch für das Entgegengesetzte, dass die Tugend mühselig sei und die Götter

dem Guten auch vielfach Unglücksfälle zuschicken und das Laster dagegen leicht, angenehm und im Ganzen viel gewinnbringender sei, auf dieselben Dichter berufen, zumal da sie die Götter als lenksam durch gleichfalls äussere Gaben, Gebet und Opfer, erklären. Damit findet denn selbst das Vorgeben der entarteten letzten Ausläufer der orphischen Mysterien, nämlich der Agyrten und Orpheotelesten[854]), durch Zauberei die Götter nach ihrem Willen lenken zu können, Anhalt, und so ist Denen und nur Denen, die sich im Besitz äusserer Vortheile befinden, den Reichen, die sie dafür bezahlen können, Gelegenheit geboten, ungestraft im Diesseits und Jenseits zu freveln, während den Armen, auch wenn sie nicht gefrevelt haben, ohne dergleichen Reinigungen, Weihungen und Zaubereien, zu denen sie nicht die Mittel besitzen, im Hades Schreckliches bevorsteht, so dass das Jenseits, weit entfernt, eine Ausgleichung zu bieten, vielmehr den Triumph der Ungerechtigkeit noch erhöht. Und so hat denn folgerecht einer der Dichter selbst, nämlich Pindaros, schon seinen Zweifel daran ausgesprochen, ob Recht oder Unrecht das Leben der Menschen beherrsche. Und will man den Dichtern eben um dieser Widersprüche willen nicht Glauben beimessen, wohl, so wissen wir ja von dem Dasein der Götter oder wenigstens davon, dass dieselben sich um die Menschen bekümmern, nur durch sie, und wenn wir somit folgerecht auch hieran nicht glauben, so brauchen wir uns eben nur noch vor der Strafe bei den Menschen zu fürchten; da aber giebt es tausenderlei Mittel, um unentdeckt zu bleiben oder, wenn entdeckt, doch durch Redekunst u. dgl. der Rache des Gesetzes zu entgehen, p. 363. E. — 366. B. Adeimantos fügt sodann noch wieder einen neuen, noch eingreifendern Gesichtspunkt hinzu. Und könnte, meint er, Jemand auch dies Alles widerlegen, so gehört doch dazu eine sehr tief eindringende Einsicht, und es bleibt somit stark genug, um zu beweisen, dass Jeder, der nicht eine solche oder eine ganz besonders treffliche Naturanlage besitzt, in der That nur durch Schwäche und Unvermögen vom Unrechtthun zurückgehalten werden wird. Und nur wer die Gerechtigkeit rein an sich und selbst in der ungünstigsten äussern Lage doch als ein absolutes Gut erweist,

854) Vgl. Lobeck Aglaophamus I. S. 253.

wird den berechtigten Anforderungen wirklich Genüge thun, p. 366. B. — 367. E.

Hält man die Reden beider Brüder in Bezug auf ihre Anordnung zusammen, so folgt die des Glaukon einem strenger betonten äusseren Schematismus, aber in Wahrheit sind die angeblichen drei Seiten der Sache nur eine und dieselbe, daher die Rede des Adeimantos, obwohl er die Gliederung derselben nicht so stark äusserlich hervorhebt, doch mehr innerlich verbunden ist. In der letztern zumal tritt nunmehr die Gemeinheit der gewöhnlichen Frömmigkeit und somit die Rückbeziehung auf den Euthyphron vollends zu Tage und wird die folgende sokratische Kritik derselben unmittelbar vorbereitet, und da Adeimantos als die Consequenz davon ganz richtig den Zweifel am Göttlichen selber geltend macht, so wird eben damit andererseits auch eine positive philosophische Begründung des Göttlichen erfordert, wie sie gerade in der platonischen Ideenlehre und somit in den ihrer Erörterung gewidmeten Abschnitten des Staates gegeben ist, die daher, weit entfernt spätere Zuthat zu sein, nothwendig von vorne herein mit im Plane liegen[855a]). Und da Adeimantos, ja theilweise schon Glaukon endlich ebenso auch eine würdigere Auffassung der Unsterblichkeit durch ihre Kritik herausfordern, so gilt ein Gleiches auch vom zehnten Buche[855b]). Eben so sind rückwärts, wie schon mehrfach angedeutet, zu diesem Allen schon im ersten die Anklänge zu finden. Vollständig ist endlich jetzt dargethan, dass die Dichter- und Volksmoral — denn von diesem Standpunkte und nicht von ihrer eignen Meinung aus sprechen ja ausdrücklich beide Brüder[856]) — wohl sittliche Keime enthält, die aber bei eindringender Reflexion den unsittlichsten Consequenzen nicht widerstehen können, und da diese Moral keine andere als die in Staat, Gesetz und Sitte, wie sie einmal bestehen, objectiv gegebene ist, und da dieser Staat sogar mit aller Macht darauf hinwirkt, dass seine Moral auch die seiner Bürger sei, so ist auch bereits klar, dass

---

855a und b) Steinhart a. a. O. V. S. 71 f.

856) Gut bemerkt Steinhart a. a. O. V. S. 73, dass dies zugleich der ganzen Erörterung den Ton philosophischer Ruhe verleihe, die nicht durch das Gefühl eines, ob auch noch so gerechten Zorns über die Träger so unsittlicher Ansichten gestört wird.

er, um eine höhere Sittlichkeit nicht ohnmächtig zu lassen, selber nach der Ideenlehre reformirt werden muss und dass Platon nur von da aus die Einwürfe der beiden Brüder wirklich gründlich beseitigen zu können zugesteht[857]). Und dieser Zusammenhang tritt denn auch unten VI. p. 497. (s. u. Abschn. XXVII) aufs Ausdrücklichste hervor. Es darf uns aber dabei auch das nicht entgehen, dass in der Forderung einer Sittlichkeit aus rein sittlichen Motiven, wie sie in diesen Einwürfen enthalten ist, die recht eigentlich prophetisch auf das Christenthum hinweisende und auch nur in der reinsten und wahrsten Auffassung des Christenthums erfüllte Seite der platonischen Denkart uns entgegentritt, und dass er in dem Mangel hieran das eigentliche Grundübel aller vorchristlichen Religionen mit tiefem Blicke erkannt hat[858]).

IX. Der zweite Abschnitt des zweiten Haupttheils: die Elemente des Staates, II. p. 367. E. — 376. E.

So ist denn nach dem eben Bemerkten genügend die Wendung vorbereitet, dass die Gerechtigkeit zunächst in dem grösseren Organismus, im Staate, aufgesucht werden soll, p. 367. E. — 369. A. Wenn nun aber Platon erklärt, dabei von der Entstehung des Staates ausgehen zu müssen, so werden wir von vorn herein, wie immer in solchen Fällen, in dem zunächst Folgenden eine mythenartige und nicht, wie bisher alle Ausleger vom Aristoteles an gethan und sich dadurch auf einen falschen und ungerechten Standpunkt der Auffassung und Beurtheilung versetzt haben, eine genetische oder gar historische Erörterung erwarten. Hat uns doch Platon selber ausdrücklich im Phädon gesagt (s. Thl. I. S. 445.), dass das Werden als solches für ihn gar kein Problem ist; und wie er vielmehr seiner ganzen Weltanschauung gemäss dasselbe nur nach der Zerlegung in seine beiden Momente, Sein und Nichtsein, Idee und Materie, Ursache (*αἴτιον*) und Bedingung (*συναίτιον*), überhaupt in Betracht zu ziehen vermag, das wird uns im grossartigsten Massstabe im Timäos entgegentreten. Und so ist es denn in

---

857) Vgl. Grote a. a. O. VIII. S. 537—539. (Uebers. IV. S. 613—615).

858) Steinhart a. a. O. V. S. 74. 150 f. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 535.

der That zunächst auch nur das letztere dieser beiden Momente, welches er hier zuvörderst ins Auge fasst, indem er vorerst nur ein Minimum staatlicher Vereinigung und die einfachste denkbare Form einer solchen oder mit andern Worten den bloss auf die einfachsten materiellen Bedürfnisse gegründeten Natur- oder richtiger Nothstaat, der aus blossen Gewerbsleuten und Händlern besteht und sich zum wirklichen Staate nicht anders verhält, als wie die Elementarkörper im Timäos zur wirklichen beseelten Welt, zu schildern unternimmt. Und er musste dies thun, um eben die Probe machen zu können, ob die Gerechtigkeit, die sich vorher gegen Thrasymachos als das Band jeder menschlichen Gemeinschaft ergab, sich nunmehr auch wirklich schon in diesem Minimum von staatlicher Vereinigung als staatsbildendes Princip bewähren werde, nur dass sich freilich selbstverständlich in ihm auch nur erst ein Minimum von ihr geltend machen kann. Ist dies aber der Fall, so kann dies letztere, wie daher auch p. 371. E. ausdrücklich angedeutet wird, aber nur in Dem, was diesen Nothstaat hervorruft und zusammenhält, d. h. eben in jenem Wechselbedürfniss der Menschen selbst und dem aus demselben hervorgehenden Verkehr unter ihnen, gesucht werden, also nur gerade in jener ersten elementaren Gestaltung der Gerechtigkeit, von welcher oben Polemarchos zunächst ausging[859]). Ob ein solcher Nothstaat je geschichtlich existirt hat oder nicht, kann für Platon nur gleichgültig sein[860]). Aber schon durch diese einfachsten Verhältnisse bricht das ideale Moment durch, indem jeder Mensch von Natur durch Anlage und Geschick auf eine besondere und beschränkte Thätigkeitssphäre hingewiesen ist und so diese Verfassung der menschlichen Intelligenz als die tiefere Ursache jenes wechselseitigen Bedürfnisses selber erscheint. Gerechtigkeit ist also, dass Jeder das Seinige thue und nicht in die den Anderen durch ihren inneren Beruf zugewiesene Thätigkeitssphäre eingreife[861]), das erscheint somit hier von vorn

859) Wenigstens dies Letztere bemerkt Steinhart a. a. O. V. S. 154 richtig. Im Uebrigen aber s. gegen ihn Anm. 863.

860) Dies gegen Steinhart a. a. O. V. S. 154 ff. und bes. S. 679. Anm. 149.

861) So schon Kayssler Fragment aus Platons und Goethes Pädagogik, Breslau 1821. 8. S. 5 und Rettig a. a. O. S. 42 f., dessen übrige positive Erklärungsversuche dieses ganzen Absatzes dagegen auf

herein als die Hypothese, welche sich durch die weiteren Erörterungen zu bewahrheiten und zu vertiefen und fortzubilden hat — p. 369. A. — 372. C.

Wie wenig wir eine wirklich genetische Gedankenentwicklung vor uns haben, ergiebt sich nun aber deutlich daraus, dass nicht aus diesem einfachsten und angeblich allein „gesunden", sondern vielmehr aus dem ihm gegenübergestellten „ausgearteten" (τρυφῶσα) Staate nunmehr der wirklich platonische hergeleitet wird, indem erst ein solcher zu Eroberungs- und Vertheidigungskriegen zu schreiten gezwungen und somit des Wächter- oder Kriegerstandes, welcher gleichfalls nach dem Obigen in Wahrheit nur diesem Berufe obliegen darf, benöthigt ist. Eine genetische Entwicklung würde ferner eine Ableitung des „ausgearteten" Staates aus dem Nothstaate verlangt haben, während er hier vielmehr, so zu sagen ontisch, demselben sofort und unvermittelt als fertig gegenübergestellt wird. Und wenn endlich Sokrates auf die blosse Behauptung des Glaukon hin, der Nothstaat sei ein „Schweinestaat", denselben sofort fallen lässt und ihn doch dabei zugleich für den einzig gesunden erklärt, ist das etwa nicht ein offenbarer Widerspruch, der erst im weitern Verlaufe seiner Lösung harrt und uns lehrt, dass wir überhaupt hier nur erst eine vorläufige, später zu berichtigende Erörterung vor uns haben? Nur indem man meistens den Platon nicht vom platonischen Standpunkte aus zu verstehen bemüht war, sondern ihn lediglich durch die Brille seiner eigenen Weltanschauung ansah, konnte es geschehen, dass selbst ein Aristoteles[862]) unmittelbar in dieser isolirt gehaltenen Stelle die letzten Ansichten des Platon über das eigentliche Wesen und die nothwendigen Bestandtheile des Staatslebens niedergelegt zu finden glaubte und folgerecht das, was allerdings schon in ihr hierüber enthalten ist, missverstand, weil es eben erst aus dem ganzen Verlaufe des Werkes sein richtiges Licht gewinnt, dass er folglich in der Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse nicht bloss den nächsten Anstoss, sondern auch den letzten Zweck erblickt, welchen Pla-

---

sich beruhen bleiben können, wogegen auch seine Polemik gegen Schleiermacher manches Richtige hat. Vgl. auch Zeller a. a. O. II. S. 290.

862) Polit. IV, 3, 12 f. Schneider (IV, 4. p. 1291 a, 10 ff. Bekk.)

ton der Staatengründung leiht[863]), dass er es für buchstäblichen Ernst ansah, wenn Letzterer alle höhere Geistesbildung und die Entstehung von Kriegern und Obrigkeiten, d. h. mit andern Worten sein eignes Staatsideal, als blosse Ausartung und nicht als wesentlich-nothwendige Bestandtheile eines Staates bezeichnet[864]), dass er ganz übersieht, wie Platon selbst im weiteren Verlaufe die Anforderung seines Tadlers erfüllt hat, die Nothwendigkeit der Wächter nicht bloss auf den äussern Krieg[865]) zu begründen, sondern sie weit mehr noch als Helfer der Obrigkeit gegen innere Feinde des Staates oder richtiger schon gegen das Entstehen von solchen erscheinen zu lassen[866]) (s. XI. XII. XVI.), und wie Platon überhaupt über den nächsten Grund wie über den letzten Zweck des Staates wesentlich mit ihm übereinstimmt[867]). Auf der andern Seite aber hat man auch eben so wenig ein Recht sich bloss an die Bezeichnung des Naturstaates als Schweinestaat

863) Nicht als ob Aristoteles hier den groben Schnitzer begangen hätte beide für ihn selber sonst so wichtige Kategorien nicht zu unterscheiden oder gar den Nothstaat mit dem platonischen Idealstaat zu verwechseln, wie ihm Beides Morgenstern a. a. O. S. 165. Anm. 11. Ersteres auch Pinzger a. a. O. S. 14 ff. 18 ff. und Stallbaum zu p. 369. B. unbesonnen genug vorwerfen, sondern er bezeichnet den ersteren durch τῆς πρώτης πόλεως deutlich genug, (s. Pinzger a. a. O. S. 19 f. Anm. 25.), und aus einer isolirten Betrachtung der vorliegenden Stelle für sich genommen liess sich allerdings kein höherer Staatszweck gewinnen. Vielmehr diese Isolirung der Stelle und das Uebersehen der in dem „Schweinestaat" liegenden Andeutung sind daher an ihm zu tadeln, und um so mehr muss man sich wundern, dass Steinhart a. a. O. V. S. 154 ff. die letztere richtig beachtet hat und doch den Irrthum des Stagiriten über den wahren Staatszweck Platons theilt.

864) Dies gilt auch gegen den Vertheidiger des Aristoteles, Teuffel Rhein. Mus. N. F. VII. S. 470. Uebers. S. 15.

865) Wenn daher Pinzger a. a. O. S. 21 f. gerade dies vielmehr als Platons wirkliche Meinung ansieht und gegen Aristoteles als richtig zu vertheidigen sucht, so steht er eben nur auf dem gleichen unrichtigen Boden, wie dieser.

866) Vgl. hierüber die guten Bemerkungen von Ritter a. a. O. II. S. 501 f.

867) Sehr richtig vergleicht Pinzger a. a. O. S. 15 hiefür Aristot. Pol. I, 1, 8. (I, 2. p. 1252 b, 28 ff. Bekk.), πόλις . . . γινομένη μὲν ουν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

zu halten und die Bevorzugung desselben vor dem gewöhnlichen Culturstaat so obenhin für blosse Ironie und Persiflage auf damals cursirende Theorien oder für eine blosse Form der Einkleidung zu erklären[868]), um so mehr da nicht im Mindesten erhellt, was denn der innere Zweck einer solchen Darstellung sein könnte und die allerdings beigemischte Ironie ja vielmehr deutlich in jener ersteren Bezeichnung liegt. Beide Auffassungsweisen werden im Gegentheil von Platon ganz ausdrücklich auf gleiche Linie gestellt, und sie sind folglich gleich berechtigt und gleich unberechtigt. Der idyllische Naturstaat, in welchem Pflanzenkost die einzige Nahrung bildet und Kleidung und Lager eine Einfachheit zeigt, wie sie nur der spartanische Staat festgehalten hat[869]), und der empirische Culturstaat verdienen beide den Namen eines wirklichen Staates noch nicht, aber sie sind beide die zwei nothwendigen Grundelemente eines solchen, so jedoch, dass beide durch einander zwecks ihrer nur dadurch möglichen Verschmelzung nach einander modificirt werden müssen. Ist es der letztere, welcher die idealeren Momente hinzubringt, so ist doch zu erwägen, dass die an sich macht- und wesenlose Materie erst in ihrer fortschreitenden Bestimmung durch die Idee ihre verderblichen Einflüsse geltend macht, und dass somit auch erst hier zugleich Ueppigkeit und Luxus eintritt, wesshalb denn auch der wahre Staat, wie sich weiter unten ergiebt, erst durch eine Reinigung dieses empirischen gewonnen werden kann. Gerade so hören im Reiche der Körperwelt die organischen Bildungen darum nicht auf höhere zu sein, als die blossen vier Elemente, weil erst bei ihnen Missbildung und Krankheit eintritt, und andererseits ist wiederum die Heilung der Krankheiten nicht anders möglich, als durch die annähernde Herstellung der ursprünglichen möglichst einfachen Gestalt der körperlichen Mischung. — p. 372. C. — 374. E.

Diese Reinigung geschieht nun ausgesprochenermassen durch die richtige Erziehung der Wächter, s. III. p. 399. E., und selbst

868) Wie Ast im Commentar und Zeller a. a. O. II. S. 288. Richtiger Kayssler a. a. O. S. 5 f. und Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 14 f., aber ohne die richtige Erklärung zu finden.

869) Hermann Ges. Abhh. S. 145 f. erkennt richtig, dass schon hier dem Platon dieser letztere vorschwebt, erklärt aber nicht, wie dies schon hier möglich war.

durch den scheinbar so losen und lockeren Uebergang, dass auch diese Erörterung nützlich sein werde zur Auffindung der Gerechtigkeit (p. 376. C. D.), wird dies bereits genugsam angedeutet; und so ist denn der folgende Abschnitt die unmittelbarste erforderliche Ergänzung und Berichtigung des vorliegenden, und da letzterer nach Allem nur dazu dient, um, wie gewöhnlich bei Platon, durch Auflösung der Endlichkeit die Idee zu gewinnen, so liegt schon hiernach die wahre Staatsidee und somit der wahre Staatszweck darin, dass der Staat Erziehungsinstitut der Menschen zu der einem jeden erreichbaren Sittlichkeit sein soll[870]). So ist also wenigstens zunächst die Politik nicht Zweck der Ethik nach altgriechischer Weise, sondern umgekehrt: „die Nothwendigkeit des Staates ist nur die mittelbare, dass ohne ihn die Entstehung der wahren Sittlichkeit nicht möglich ist“[871]), weil der Einzelne nicht mit fertiger Tugend, sondern nur mit verschiedenartig beschränkter sittlicher Anlage geboren wird, die folglich nur mittelst eines solchen bereits objectiv bestehenden Organismus der Erziehung durch bereits Erzogene entwickelt werden kann, ja bei den Meisten eine so unvollkommene ist, dass sie einer wahrhaften Bildung gar nicht einmal fähig sind, so dass sie gleichsam ihr ganzes Leben hindurch Kinder bleiben und an die Stelle der blossen Jugenderziehung daher bei ihnen die fortgesetzte unbedingte Leitung der wahrhaft geistig und sittlich Gebildeten treten muss. Dies und somit die wahren Staatsherrscher sind aber natürlich die Philosophen.

Den Uebergang zum folgenden Abschnitt macht nun p. 374. E. — 376. E. die Darlegung der nothwendigen Naturanlagen zu einem Staatswächter, indem eben nur in deren Ausbildung zu wirklichen Tugenden die Aufgabe der Erziehung dieser Bürgerclasse bestehen kann. Es werden dabei wiederum im Keime bereits die erst im fünften Abschnitt wirklich entwickelten drei

---

870) Ritter a. a. O. II. S. 510. Zeller a. a. O. II. S. 288 f. vgl. Snethlage Das ethische Princip der platonischen Erziehung, Berlin 1834. 4. S. 4—6. — Kapp Platons Erziehungslehre Vorr. S. XII. behauptet daher ganz mit Recht, dass Platons ganze praktische Philosophie mit seiner Erziehungslehre zusammenfällt.

871) Zeller a. a. O. II. S. 289.

Seelentheile und die dort auf sie begründete Tugendlehre vorausgesetzt. Um aber dabei nicht allzu viel von diesen und anderen späteren Erörterungen schon hier vorwegzunehmen, dazu dient ein sinnliches Gleichniss, bekanntlich ein oft beim Platon angewandter mythischer Apparat, nämlich die noch oft im Folgenden, z. B. III. p. 404. A. 416. A. IV. p. 422. D. V. p. 451. C. ff. 459. A. ff. 466. D. wiederholte Analogie des Herdenwächters, des Hundes[872]), an welcher um so weniger[873]) Anstoss zu nehmen ist, als die Berechtigung derselben ausdrücklich dort unten gleichfalls in feste Grenzen eingeschlossen wird (s. XVII.). Auch werden schon hier die nothwendigen Anlagen eines Wächters unbeschadet derselben doch in Wahrheit bereits aus der Natur der Sache hergeleitet, nur dass diese Natur der Sache selbst wiederum erst im Folgenden ihren tieferen Halt bekommen kann, und nur das wird in Wirklichkeit durch diese Analogie erhärtet, dass es selbst im Thierreiche eine solche Verbindung von Natureigenschaften giebt, mithin um so mehr auch unter Menschen zu erwarten ist, ein Schluss, gegen welchen gewiss auch die idealste Auffassung Nichts einwenden kann. Diese Naturanlagen sind nun ausser körperlicher Tüchtigkeit Muth, der schon hier mit dem Namen des zweiten Seelentheils θυμοειδές bezeichnet wird und als die Naturbasis der Tapferkeit erscheint, und Erregbarkeit gegen die Feinde und im Gegentheil Sanftmuth gegen die Freunde, und die letztere wird auf eine höhere eigentlich intellectuelle, also gewissermassen „philosophische" Anlage zurückgeführt, weil nur eine solche es möglich macht Freund und Feind zu unterscheiden und somit jene beiden entgegengesetzten Anlagen zu verbinden. Klar wird dies Alles erst, wenn sich ergeben haben wird, dass unter den Feinden Alles, was dem Gedeihen der wahren Verfassung widerstrebt, zu verstehen ist, so dass die Thätigkeit der Wächter eben die Einsicht in dieselbe voraussetzt. Und so arbeitet denn Alles schon hier vortrefflich darauf hin, diesen ersten Erziehungscursus zur unmittelbarsten Vorstufe

872) Vgl. Rettig a. a. O. S. 52—54.

873) Mit Teuffel Uebers. S. 14. Wehrenpfennig Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe, Berlin 1856. 8. S. 42. und schon Aristoteles Polit. II, 2, 15. (II, 5. p. 1264. b, 4 ff. Bekk.)

für den höhern, philosophischen zu machen und die begabtesten unter den Wächtern vermöge dessen zu künftigen Staatsherrschern auszusondern. Auch die Betrachtung der philosophischen Anlage gleichsam nur als einer Steigerung der sanftmüthigen wird sich aus dem später an dem bereits angeführten Orte entwickelten Verhältniss der Besonnenheit zur Weisheit erklären, nachdem zuvor am Ende des folgenden Abschnitts die letztgenannte Anlage deutlicher als die zur Besonnenheit bezeichnet ist (s. XV. XVII. vgl. aber auch schon XII. XIII. und weiter XXVI).

X. Der dritte Abschnitt des zweiten Haupttheils oder der erste Erziehungscursus, II. p. 376 E. — III. p. 412. B.

A. Musische Kunst: 1. Poesie: a. ihrem Inhalte nach (bis p. 392. C.).

Die Bestandtheile dieses ersten Erziehungscursus sind nun die in den hellenischen Culturstaaten bereits angewandten, p. 376. E., die daher auch zunächst in ihrer gewöhnlichen empirischen Bestimmung aufgefasst werden, nämlich Gymnastik bloss als das Bildungsmittel des Körpers und musische Kunst, d. h. die vereinte Poesie und Musik, als das der Seele; und es gilt nur sie selbst in die richtigen Schranken zu schliessen. Ja, Platon fasst die musische Kunst so weit, dass auch das dritte Hauptstück der griechischen Erziehung, die *γράμματα*, d. i. Lesen und Schreiben, da auch dies schon an den Dichtern geübt ward (Protag. p. 325 f.) mit unter sie fällt, indem er jede Darstellung durch die Rede mit einbegreift[874]), sofern — und na-

874) Kapp a. a. O. S. 41. Anm. 2, dem auch Steinhart a. a. O. V. S. 679 f. Anm. 151. folgt, dessen Buch aber im Uebrigen keine Ausbeute gewährt und namentlich auch dadurch verfehlt ist, dass zwischen dem Standpunkte der Republik und dem der Gesetze gar nicht von ihm unterschieden, sondern jener auf diesen herabgedrückt wird. Andere Schriften über die platonische Pädagogik ausser der schon angef. von Snethlage kenne ich leider nur dem Titel nach, so: anne den Tex *De vi musices ad excolendum hominem e sententia Platonis*, Utrecht 1816. 8., Stoy *De auctoritate in rebus paedagogicis Platonicae civitatis principibus tributa*, Jena 1832. 4., Wiese *In optima Platonis civitate quae sit puerorum institutio quaeritur*, Prenzlau 1834. 4. Die bei manchen Irrthümern doch recht interessante, schon angef. Abh. von Kayssler hat besonders die von Stein-

mentlich vom griechischen Standpunkte aus — auch die Prosa bis zu einem gewissen Grade den Kunstgesetzen der Poesie folgt. So betrachtet er denn in der musischen Kunst zunächst die letztere oder „die Reden" und zwar zuerst ihrem Inhalt und dann ihrer Form nach und darauf die Musik im engeren Sinne, und indem er so diese ganze Betrachtung der der Gymnastik voraufschickt, giebt er dafür hier vorerst wiederum nur einen sehr empirischen Grund an, nämlich dass die Bildung durch musische Kunst in der Form von Märchen- und Sagenerzählung an die Kinder in noch zartem Alter der Zeit nach vorangeht. Denn alle Reden enthalten entweder Wahrheit oder Dichtung (μῦθοι), nur dass auch die letztere der Wahrheit dienen kann und soll; p. 376. E. — 377. E. Nur um die letztere und eben in diesem letzteren Sinne handelt es sich hier bei der Poesie vorzugsweise, während die eigentlich wahren Reden der Wissenschaft und somit erst dem zweiten Lehrcursus anheimfallen.

Und so beginnt denn nun zunächst die schon in den Anfängen des ganzen Werkes (s. S. 96. 107. 108. 109) angelegte Kritik der Mythendichter, d. h. vornehmlich Epiker und Tragiker, aber auch Lyriker, seitens des Inhalts ihrer Darstellungen. Wenn nun aber als Massstab dieser Kritik und der zunächst auf ihr beruhenden „Reinigung des ausgearteten Staates" oder mit andern Worten als der Zweck dieses Erziehungscursus in dem einleitenden Gliede p. 377. E. — 378. E. die Tugend überhaupt (p. 378. E.) und insonderheit die Gerechtigkeit (p. 378. B.) erscheint[875]), so wird damit eben wiederum vorläufig schon vorausgesetzt, was erst hinterdrein und namentlich wieder erst im fünften Abschnitt deutlich heraustritt und bewiesen wird, nämlich dass die drei in den Wächtern auszubildenden Tugenden der Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit in der Gerechtigkeit sich vereinen und so das Gesammtgebiet der Tugend erfüllen. Und eben so findet das Verbot der Darstellung übermässigen Weinens oder Klagens und Lachens der Götter und Heroen

---

hart a. a. O. V. S. 683. Anm. 176. nach einer anderen Seite hin noch etwas weiter verfolgte Vergleichung der platonischen Erziehungslehre mit Goethes „pädagogischer Provinz" in Meisters Wanderjahren zum Zwecke. Lender Die religiöse Richtung der platonischen Erziehung und Bildung, Constanz 1811. 8. ist schülerhaft.

875) Rettig a. a. O. S. 56 f.

(III. p. 387—389.) erst in der Lehre von den drei Seelentheilen, auf welcher jene Feststellung der vier Cardinaltugenden daselbst beruht, seine tiefere Begründung, sofern alle heftigen Affecte, als aus den beiden niederen jener Theile hervorgehend, einer nothwendigen Beschränkung zu unterwerfen sind. Und so giebt die Erzeugung jener vier Cardinaltugenden, Weisheit (p. 379. A. — 383. C.), Tapferkeit (III. Anf.[876]) bis p. 389. B.), Besonnenheit (p. 389. D. — 392. A.) und Gerechtigkeit, auch bereits stillschweigend den Eintheilungsgrund dieser ganzen kritischen Darstellung her. Nun ist aber die Besonnenheit als eine nothwendige Wächtertugend bisher noch nicht ausdrücklich hervorgetreten, und so muss denn von ihr wenigstens bereits eine vorläufige Definition gegeben werden, welche in noch ungeschiedener Einheit die beiden im fünften Abschnitt von ihr als Staats- und als Einzeltugend gegebenen Bestimmungen in populärerer und noch nicht scharf ausgeprägter Form zusammenschliesst[877]). Man begreift aber auch sehr leicht, wesshalb gerade diese Tugend nur erst sehr allmälig mit ins Spiel gezogen wird, weil sie nämlich den Unterschied der Herrscher von den übrigen Wächtern voraussetzt, der hier eben noch nicht hervorgetreten ist.

Mit der eben erwähnten Eintheilung verschlingt sich nun aber mythenartig eine andere, allein ausdrücklich als solche hervorgehobene, nämlich die richtige Darstellung des Göttlichen,

---

876) Ein Abschnitt ist also am Ende des zweiten Buches wirklich, aber ein so untergeordneter, dass die Behauptung Rettigs a. a. O. S. 59, Platon selbst habe ihn auf diese Weise bezeichnen wollen, *ut tam gravi re* (nämlich der Darstellung der Götter) *liber clauderetur*, geradezu unbegreiflich ist, wie schon sein Rec. Prantl Zeitschr. f. d. Alterth. 1847. S. 355. bemerkt hat. Wenn aber Rettig a. a. O. S. 101. meint, Platon habe absichtlich den Schluss der Bücher nicht immer mit Hauptabschnitten zusammenfallen lassen, sondern sie da angebracht, wo erst der allmälige Uebergang zu einem neuen Hauptabschnitte Statt finde, so ist hier wenigstens auch nicht einmal dies der Fall. Ganz Aehnliches gilt auch vom Schlusse des dritten, fünften und sechsten Buches, und von dem des achten giebt Rettig selber zu, dass der platonische Ursprung dieser Theilung hier mit seiner Ansicht von dem rein politischen Zweck des Ganzen steht und fällt.

877) Wie dies schon Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 542. bemerkte, aber von seiner Auffassung des Dialogs aus nicht erklären konnte. Richtiger Rettig a. a. O. S. 63—65.

Dämonischen und Heroischen auf der einen und des Menschlichen auf der andern Seite, und zwar so, dass im Ganzen erst bei der Tapferkeit und Besonnenheit Dämonen und Heroen ins Spiel gezogen werden und das Menschliche gar erst bei der Gerechtigkeit an die Reihe kommt oder vielmehr kommen soll. Denn hier bricht die Erörterung ab, indem den Dichtern die oben bereits indirect getadelte Darstellung der Gerechtigkeit und ihrer Folgen verboten wird, an welche die Einwürfe des Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos anknüpften, so dass die Rechtfertigung dieses Verbots eben die erst vollständig zu leistende Widerlegung derselben voraussetzt. Auf die Bedeutung dieser letzteren Eintheilung nun führt uns der Umstand, dass vom Gesichtspunkte der ersteren aus ein überschüssiges Glied, III. p. 389. B.—D., zurückbleibt[878]), und dass von den vier Cardinaltugenden die Weisheit gar nicht ausdrücklich mit Namen genannt wird. Es hilft Nichts, wenn man dagegen sagt, dass im zweiten Buche auch gar nicht von ihr, sondern von der Frömmigkeit die Rede sei und dass in diesem späteren, scheinbar überschüssigen Absatz die Wahrheitsliebe die Stelle der Weisheit vertrete[879]), denn die Frömmigkeit wird eben so wenig mit Namen erwähnt[880]), ferner würde man so fünf Cardinaltugenden statt vier und noch dazu in ganz verkehrter Abfolge erhalten, und endlich enthält der betreffende, von der Wahrheitsliebe und Nothlüge handelnde Absatz gar Nichts, was den Dichtern anbefohlen wird, wesshalb hier denn auch keine Beispiele aus Dichtern vorkommen[881]), hat also eine ganz andere Bedeutung, die eben hiernach nur aus der letzteren Eintheilung erkannt werden kann. Und der Sinn dieser Eintheilung, durch welchen sie sich in der That als die wichtigere ergiebt, wird vollständig klar, sobald man beachtet, dass als der wahre und höhere Massstab

---

878) Vgl. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 541 f.

879) So Rettig a. a. O. S. 61 ff. vgl. 65 f. und Stallbaum a. a. O. III, 1. S. 169 und zu III. p. 386. A.

880) Daher nicht einmal mit Steinhart a. a. O. V. S. 158 f. gesagt werden kann, die Frömmigkeit vertrete hier noch die Stelle der Weisheit.

881) Wie dies Letztere zum Ueberfluss Rettig a. a. O. S. 62 f. 65 f. selbst richtig gesehen und die abweichende Auffassung der Stelle bei Schneider in dessen angef. Ausg. gut widerlegt hat.

der richtigen Darstellung von Göttern, Dämonen, Heroen und der Unterwelt offenbar die Ideen- und Unsterblichkeitslehre stillschweigend dient[882]). So wird denn weiter greifend nicht bloss die bereits erwähnte Feststellung der vier Cardinaltugenden auf Grund der drei Seelentheile, sondern auch die der Ideen im fünften bis siebten und der Unsterblichkeit im zehnten Buche, auf welche jene noch selbst wieder zurückgeht, gleichfalls schon hier vorläufig vorausgesetzt, so dass die letztgenannten Bücher, weit entfernt ein späterer Einschub zu sein, gerade die eigentliche wissenschaftliche Grundlage des Ganzen bilden. Denn die Annahme der drei Seelentheile gewinnt, wie wir später sehen werden, selber erst in den Ideen und der Unsterblichkeit ihre Stütze und die vier Tugenden, wie alles Endliche, aus den ersteren erst ihren Inhalt. Das letzte Ziel der Erziehung ist also die Weisheit, d. h. die Erkenntniss der Ideen, von welcher, wie sich am Anfange des sechsten Buches ergiebt, die des Menschlichen und Endlichen und die drei anderen Tugenden nur die nothwendige weitere Folge sind. Allein dieser erste, jetzt noch in Rede stehende Erziehungscursus erzeugt, wie sich weiter unten zeigen wird (s. XVI.), nur erst die richtige Vorstellung und darum eben kann die Weisheit hier noch nicht ausdrücklich genannt werden, darum ist hier vom Göttlichen noch nicht in der philosophischen Form als „der Idee", sondern erst in der populär-religiösen als „den Göttern" die Rede, und absichtlich wird sogar der Glaube an die Vielheit dieser volksthümlichen Götter in dieser Phase der Erziehung und bei Denen, welche keine höhere erhalten, fortgebildet aus Gründen, die im weiteren Verlaufe (XVII.) erhellen werden; und nur so weit es dabei möglich ist, werden diese Götter des Anthropomorphismus entkleidet. Doch der Massstab, nach welchem dies Letztere geschieht, sind trotzdem, wie gesagt, die Bestimmungen der Ideenwelt, wie sie theils in den dialektischen Dialogen bereits entwickelt sind, theils aber auch ihren im Staatsmann, Phädon und Philebos eingeleiteten Abschluss in der Idee des Guten erst im sechsten und siebten Buche finden werden, so dass von Neuem ohne diese späteren Bücher die vorliegende Kritik zum guten Theil in der Luft schweben würde.

---

882) Steinhart a. a. O. V. S. 159 f.

Diese Bestimmungen sind nun einmal das reine, von allem Werden und aller Veränderung freie, in sich einige und alle regellos unbestimmte Vielheit und damit allen inneren Kampf und Widerspruch ausschliessende absolute Sein und sodann zweitens eben die absolute Zweckursache oder die Idee des Guten, in welcher dasselbe sich erst vollendet. Gott ist absolut gut, und jede Veränderung — so werden hier beide Seiten vereinigt — könnte sonach an ihm nur eine Verschlechterung sein; er ist nur Ursache des Guten[883]), alles Unvollkommene und Böse entspringt anderswoher, d. h. aus der Materie. Wie sehr aber die Republik schon hier die ganze Reihe der dialektischen Dialoge recapitulirt, kann vollständig freilich erst dann erhellen, wenn sich von der eigentlichen Grundlage des Ganzen, d. h. eben jenen späteren Büchern, ein Gleiches ergeben und auch vom zehnten gezeigt haben wird, wie sehr es bereits den Phädon voraussetzt. Und nur mit Vorbehalt hiervon darf erinnert werden, dass ganz ähnlich, wie hier, einst auch im Euthyphron von der Kritik der Volksreligion aus der erste directe Schritt in die Ideenlehre selber hineingethan ward (s. Thl. I. S. 121—125), und dass, wie hier beim Uebergang vom Göttlichen zum Dämonischen und Heroischen auch die Vorstellungen von der jenseitigen Welt mit hineingezogen werden, ebenso jene Reihe im Symposion und Phädon ihren Abschluss findet, in welchem das Dämonische deutlicher denn je zuvor als das Unsterbliche im Menschen erscheint. So begreift sich jene scheinbar so heterogene Verbindung, so begreift es sich, worauf die zuversichtliche Kritik jener Vorstellungen sich stützt. Andere Dämonen kennt Platon nicht und noch weniger hält er die Heroen anders

---

883) Aus dieser Stelle ergiebt sich von Neuem die Einerleiheit Gottes mit der Idee des Guten oder dem absolut Guten selbst, denn wäre Gott noch irgendwie von demselben unterschieden, so könnte er ja eben nicht „nur Gutes" wirken, und mangelte andererseits der Idee des Guten irgend etwas von seinen wahrhaft guten Eigenschaften, so hörte sie ja eben auf das absolut Gute zu sein. Wesshalb also mit Gewalt dem Platon eine Inconsequenz und einen Abfall von seinem System aufbürden? Soll er ihn etwa aus religiösen Motiven begangen haben? Aber eben der obige Zusammenhang zeigt ja deutlich, dass ihm, wie es bei jedem Philosophen sein sollte, seine Religion nicht mit seiner Philosophie auseinander fiel.

als im Sinne ethischer Musterbilder für Göttersöhne. Denn wenn er gleich auch diese Vorstellungen wiederum für diese Bildungsphase stehen lässt, so bleiben ja auch die gereinigten Mythen ihm ausdrücklich nur „eine der Wahrheit so ähnlich als möglich gemachte Lüge“ (II. p. 382. D.). Und so ist er denn allerdings an der Hand der Unsterblichkeitslehre, gerade wie vom Phädon zum Philebos, so schon bei der Tapferkeit und Besonnenheit ins Gebiet des Menschlichen übergegangen[884]), was bei dieser ganzen keineswegs streng dialektischen Erörterung nicht auffallen kann.

Ist nun aber das Ergebniss dieses niederen Erziehungscursus nur erst die richtige Vorstellung und die von ihr geleitete Tugend, so enthält dieselbe offenbar nach Platons Ansicht auch nur erst Wahrheit mit Irrthum gemischt oder wenigstens in unwahrer Form, und man erkennt hierin die Rechtfertigung und Zweckbestimmung der mythischen Darstellung in Platons Dialogen selber. Die meisten auch von den edlergearteten Menschen sind nun keiner höheren Form der Bildung fähig, und darin liegt denn die Rechtfertigung dafür, dass die Regierenden ihnen wohlbewusst die volle Wahrheit auch gar nicht mitzutheilen versuchen, d. h. mit anderen Worten die pädagogische Nothwendigkeit der Lüge in einem gewissen, fest abzusteckenden Masse. Diese schon im Gespräche mit Kephalos und Polemarchos in ihren ersten Keimen hervortretende Ansicht musste nun hier bereits — und es geschieht dies II. p. 382 C. mit ausdrücklicher Wiederholung des dort gewählten Beispiels — genauer herausgehoben werden. Die Götter, heisst es zunächst II. p. 382. B. — 383. B., sind frei von aller Unwahrheit — die Idee ist ja das allein Wahre — so von eignem Irrthum, wie von Täuschung Anderer, die ihnen Nichts nützen und auch als Herablassung zur menschlichen Schwäche nicht von ihnen geübt werden kann, da eine solche ihrem Wesen widerspricht; der — in die Materie versenkte — Mensch dagegen bedarf vielfältig zu seiner eignen Erhaltung und um auf die geistige Schwäche Anderer überhaupt heilend einwirken zu können, der Nothlüge. Und hier wird denn auch abweichend von dem sonstigen Gesammtgange schon in die Darstellung des Göttlichen auch das Dämonische, d. h. das

884) Vgl. Rettig a. a. O. S. 66.

Göttliche im Menschen, eingewoben, um hervorzuheben, dass auch dies in seiner Reinheit frei von Irrthum ist. Und genau hieran anknüpfend wird sodann in jenem eingeschobenen Gliede III. p. 389. B. — D. weiter ausgeführt, dass eben hiernach die Ausübung der Lüge in diesem Sinne allein den Selbstkundigen zu überlassen ist, d. h. in Bezug auf den Staat und zwar nicht bloss in pädagogischer Hinsicht, sondern auch in der Leitung aller Unterthanen, so weit eine solche Lüge zum Bestehen des Staates nothwendig ist: den Herrschern desselben[885]). Da nun aber, wie gesagt, das Wesen dieser letztern hier noch gar nicht gewonnen ist, so bedurfte es einiger vorwegnehmender Andeutungen, und so musste denn dies Verbot der Lüge für alle Anderen als die Selbstkundigen gerade der Besonnenheit unmittelbar voraufgeschickt und sodann die Besonnenheit selbst um so mehr schon hier vorläufig als die Selbstbeherrschung und der Gehorsam gegen die Herrscher definirt werden, theils weil eben hierin die Enthaltung von dem Eingriffe in dies allein den letzteren zustehende Recht liegt, theils um so schon vorläufig anzudeuten, dass diese Herrscher eben jene Selbstkundigen sind.

Endlich wird nun aber in dem obigen einleitenden Gliede II. p. 377. E. — 378. E. auch die Eintracht unter den Bürgern als Ziel der Erziehung hingestellt und ihr die unter den Göttern, d. h. die Harmonie der Ideen, als Vorbild und Antrieb gesetzt und damit den weiteren Erörterungen über diese innere Einheit des Staates im folgenden Abschnitte (s. XVI.) bereits die

885) Gernhard *Quaestionum Platonicarum specimen alterum commentationem tertiam continens in libr. de rep. II, 20. III, 3. et 21. V, 8.*, Weimar 1840. 4. kenne ich nur aus der trefflichen Recension von C. F. Hermann Zeitschr. f. d. Alterth. 1842. S. 537 ff., welcher im Gegensatz zu den ungenügenden Erklärungen Gernhards diese Ansichten Platons richtig aus dem ethischen Grundirrthume, dass die Erkenntniss auch schon die Tugend einschliesse, hergeleitet hat, indem eben hieraus nothwendig folgt, dass es dem Wissenden nicht bloss erlaubt, sondern sogar geboten ist, jedes Mittel, es sei im Uebrigen von welcher Art es wolle, zur Erreichung der von ihm als richtig erkannten Zwecke einzuschlagen, wenn er eben einsieht ohne dasselbe diese Zwecke nicht erreichen zu können. Genauer als ich selbst im ersten Theil hat Hermann auch bereits hervorgehoben, wie dieser Zusammenhang im kleinen Hippias am Deutlichsten heraustritt; s. darüber auch Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 581 f.

Bahn gebrochen. Auch ist schon hier klar, dass sie mit der Ausbildung der sanftmüthigen Anlage in den Wächtern und folglich mit ihrer Tugend und zumal Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammenfällt.

XI. Fortsetzung. b. Darstellungsform, III. p. 392. C. — 398. C.

Betrachtet Platon bekanntlich alle schönen Künste, was er aber hier aus Gründen, die später (XLI.) erhellen werden, absichtlich noch keineswegs ausdrücklich sagt[886]), als nachahmende, so ergiebt sich ihm doch in Bezug auf die Darstellungsform (λέξις) zunächst der Poesie noch der Unterschied einer diegematischen, wo der Dichter im eignen Namen spricht, und einer im engern Sinne nachahmenden, welche „die Nachahmung auch in den Vortrag hineintreten lässt"[887]), wozu dann noch eine dritte, aus beiden gemischte hinzutritt. Nur auf den ersten Anblick fällt diese Eintheilung mit der in Drama, Lyrik und Epos (II. p. 379. A.) zusammen, wie denn Platon auch schon selber ausdrücklich sagt, dass nicht bloss das Epos zur gemischten Gattung gehört, p. 394. C.[888]). Bei näherer Betrachtung bildet allerdings das Drama die erste Classe[889]), aber auch ein lyrisches Gedicht kann recht wohl auch Andere redend einführen und das Epos würde immer noch Epos bleiben, auch wenn man alle solche directen Reden aus demselben wegschnitte, wenn es auch, wie Platon selber zugiebt, die künstlerische Lebendigkeit dadurch verlieren würde, die aber für ihn keinen Werth hat, sondern nur der sinnlichen Seite des Seelenlebens schmeichelt, p. 398. A. B. Ja, gerade von derjenigen lyrischen Dichtart, welche er vorzugsweise als Beispiel der rein diegematischen Classe an-

886) Wie Steinhart a. a. O. V. S. 163. sehr mit Unrecht angiebt.

887) Ruge Plat. Aesthet. S. 191., dessen weitere Folgerungen ich aber nicht billige; vgl. auch Schramm a. a. O. S. 28 f., E. Müller a. a. O. I. S. 91 ff., Steinhart a. a. O. V. S. 164.

888) Diese Annahme hätte daher Steinhart a. a. O. V. S. 163. 164. nicht wieder auffrischen sollen, nachdem sie schon von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 543. und namentlich E. Müller a. a. O. I. bes. S. 98. zur Genüge widerlegt war.

889) Denn was E. Müller dagegen geltend macht, dass auch in der Parabase der alten Komödie der Dichter im eignen Namen spricht, ist eine zu unbedeutende Ausnahme.

führt, nämlich vom Dithyrambos, kann dies doch eben nur heissen, dass diese vor allen anderen einen episch-erzählenden Charakter an sich trug, denn nur so konnte ja gerade aus ihr das griechische Drama als die Vereinigung von Epos und Lyrik entspringen, und ganz entsprechend berichtet ja auch Aristoteles[890]), der Dithyrambos sei erst später mimetisch geworden. Der scheinbare Widerspruch aber, wenn Platon vielmehr den Dithyrambos im Allgemeinen und folglich doch auch diesen jüngeren diegematisch nennt, löst sich sehr leicht, sofern er ja im Folgenden, p. 396. B. 397. A., von einer Nachahmung brüllender Stiere, rauschender Ströme, kreisender Frauen u. s. w. spricht, die nach Allem, was wir sonst von diesem neueren Dithyrambos wissen — man denke nur an die kreisende Semele des Timotheos von Miletos — sich nur auf ihn beziehen kann, so dass der mimetische Charakter desselben, worauf eben auch die Worte des Aristoteles hinführen, nicht sowohl im Text, als vielmehr in der Musik lag. So deutet denn Platon beiläufig zugleich an, dass es auch eine nachahmende Tonkunst in diesem engeren Sinne giebt, wo uns der dargestellte Gegenstand gleichsam selber als tönend vorgeführt wird. Ausschliesslich in diesem Sinne nachahmend sind aber die aufführenden Künste jener specifisch nachahmenden und beziehungsweise auch der gemischten Poesie, nämlich Schauspielkunst und Rhapsodik, und da alle ächt altgriechische Poesie vornehmlich für den mündlichen Vortrag gearbeitet ist, so hat Platon ganz Recht diesen in seine Beurtheilung ohne Weiteres mit hineinzuziehen. Und so ist denn das Ergebniss, dass allerdings das Drama vollständig verworfen wird[891]), weil das Spielen von allerlei Rollen schon jener Aussenseite der Gerechtigkeit, nach welcher dieselbe bisher

890) Probl. XIX, 15. p. 918 b, 18 ff. Die Art, wie der Dithyrambos hier als Beispiel gebraucht wird, ist also keineswegs so auffallend, wie Steinhart a. a. O. V. S. 165. meint. Ganz anders, als ich, fasst freilich Bernhardy Griech. Littgesch. I. S. 408. die Stellen p. 396. B. 397. A. auf.

891) Dies hätte wiederum E Müller a. a. O. I. S. 91. 99 ff. 240 ff., der im Uebrigen folgerecht auch hier im Gegensatz gegen Schramm a. a. O. S 49. und Steinhart a. a. O. V. S. 165 ff. (s. Anm. 895.) das Richtige trifft, nicht leugnen und sich am Allerwenigsten dafür auf den d[illegible]entlich modificirten Standpunkt der Gesetze berufen sollen.

allein ausdrücklich bereits als das Band des Nothstaates und sodann als die von ihm auch in den Idealstaat hinübergenommene leitende Norm hervorgetreten ist, nämlich der Beschränkung aller Stände und so namentlich auch der Wächter auf ihre besondere Thätigkeitssphäre widerspricht, und sodann weil, wie Platon nicht ganz mit Unrecht urtheilt[892]), die Schauspielerkünste sich auch dem Charakter einprägen und diese mimische Nachahmung Schlechterer somit auch die innere Seelentugend der Einzelnen verderben würde. Denn wenn es hiernach nur erlaubt wird tüchtige Männer nachzuahmen und diese auch nicht in der Trübung durch Affect und Leidenschaft, so kann dabei wohl noch Lyrik und Epos, aber kein Drama mehr bestehen, ja der letztere beschränkende Zusatz ist recht eigentlich gegen dieses gerichtet. Eben in diesem Zusatz ist nämlich noch ein anderer Grund für das Verdammungsurtheil gegen dasselbe angedeutet, der hier, wo nur die Darstellungsform den Massstab giebt, nicht ausdrücklich ausgesprochen werden konnte, nämlich die Erregung allzu heftiger Affecte durch dasselbe. Der Leser muss sich also zur Ergänzung an das obige Verbot der Darstellung übermässigen Schmerzes und übermässiger Lust an Göttern und Helden erinnern. Ueberdies aber denkt ein Jeder bei dieser heftigen Erregung der Affecte auch wohl sofort an jene eben am Drama gegebne Darstellung im Philebos (s. o. S. 38.) zurück, nach welcher die Heftigkeit der Lust- und Unlustempfindungen auch schon wegen der eben damit eintretenden Mischung von beiden verworfen wird[893]). Hätte daher Platon auch bereits gleich dem Aristoteles erkannt, dass die Erregung gewisser Affecte in der Tragödie nicht Zweck, sondern nur Mittel ist, so würde er dies Mittel ohne Zweifel dennoch als ein mehr denn bedenkliches verworfen haben[894]). Was dagegen im Uebrigen von der Poesie nach diesen ihr auferlegten Beschränkungen noch zurückbleibt, kann weder Lyrik noch Epos genannt werden, sondern ist recht

892) Man vgl. die Aeusserung des Solon bei Plut. Sol. c. 29. vgl. Diog. Läert. I, 60.

893) Man vgl. E. Müller selbst a. a. O. I. S. 102 f.

894) Daher durfte es denn auch Steinhart a. a. O. V. S. 680. Anm. 156. von Platons Standpunkte aus nicht „seltsam" finden, wenn derselbe der Mischung von Lust und Schmerz, welche die Tragödie bewirkt, alle sittliche Berechtigung versagt.

eigentlich eine noch ungeschiedene Einheit von beiden, wie denn ja von den beiden nachher X. p. 607. A. allein ausdrücklich privilegirten Dichtarten, Hymnen und Enkomien, namentlich die erstere einen solchen mittleren und zwar vorwiegend epischen Charakter an sich trug[895]); um eine ästhetische Classificirung ist es ja hier dem Platon offenbar auch gar nicht zu thun. Ueberdies aber reicht der hier angelegte Massstab der blossen Darstellungsform auch ohne Frage nicht weit genug, um alle nöthigen Beschränkungen zu motiviren, wie denn z. B. zu der unzweifelhaft beabsichtigten Verwerfung des doch recht eigentlich diegematischen Dithyrambos schon hier künstlich — und darauf zielt namentlich auch wohl die Andeutung p. 394. D.[896]) — der mimetische Charakter seiner Musik herangezogen werden muss, also ein Gesichtspunkt, der eigentlich erst in das Nächstfolgende hineingehört und somit hier recht eigentlich vorweggenommen wird. Vorweggenommen wird aber ferner auch hier wiederum etwas von der Lehre von den drei Seelentheilen, indem nach der vorerwähnten Aeusserung alle Sünde und aller Irrthum aus der mangelnden Herrschaft der Vernunft über die Regungen der sinnlichen Seele hervorgeht. Aber diese Andeutung wird wieder noch möglichst unbestimmt gehalten, ja selbst die Besonnenheit, um sie nicht schon hier, nachdem sie bereits als Selbstbeherrschung gezeichnet ist, noch genauer als Herr-

---

895) Die angebliche Vorliebe Platons für die Lyrik, welche nach Ritters a. a. O. II. S. 506. und Schramms Vorgange (s. Anm. 891) Steinhart a. a. O. V. S. 166 ff. und 680. Anm. 159 annimmt, soll daraus erhellen, dass er im Phädros dem Lyriker einen höheren Grad von Begeisterung als dem Epiker zuschreibe, und weil in der Lyrik die Poesie am Engsten mit der Tonkunst verbunden sei. Allein die erstere Behauptung beruht auf einem von uns Thl. I. S. 245. Anm. 402. bereits berichtigten Missverständniss, und wenn zweitens im Phädros der Lyriker allerdings im Gegensatz gegen den Epiker μουσικός heisst (s. Thl. I. S. 218.), so nahm doch andererseits gerade die älteste kunstmässige Musik, zu welcher doch Platon zurückführen will, nämlich die des Terpandros, bekanntlich vorzugsweise epische Texte zur Composition. Die Bevorzugung des Lyrikers im Phädr. beruht ferner keineswegs auf der höhern unmittelbaren Begeisterung, sondern gerade umgekehrt auf der stärkern Reflexion desselben und ist ausdrücklich nur eine sehr bedingte (s. Thl. I. a. a. O.).

896) Vgl. Rettig a. a. O. S. 69.

schaft der Vernunft über Affecte und Begierden erscheinen zu lassen, gerade hier unbestimmter als Mässigung (μέτριος ἀνήρ p. 396. C.) bezeichnet. Eben so wird auch die geschlossene Vierzahl der Cardinaltugenden hier noch ausdrücklich fern gehalten, indem unter den Eigenschaften nachzuahmender Männer neben denjenigen beiden, auf deren Erzeugung diese ganze Erziehung gerichtet ist, Tapferkeit und Besonnenheit, zwei andere, Frömmigkeit und eines freien Mannes würdige Gesinnung, genannt werden, die den Rang besonderer und eigener Tugenden nicht in Anspruch nehmen können, p. 395. C. Die Frömmigkeit dient dabei sehr zweckmässig hier wirklich als Stellvertreterin der Weisheit und Gerechtigkeit zugleich, und die freie Gesinnung wird dabei besonders namhaft gemacht, weil im Zusammenhange damit die Wächter als „die Werkmeister der Freiheit des Staates" bezeichnet werden, und durch dies Letztere geschieht wiederum der erste Schritt zur Berichtigung der bisherigen mangelhaften Ableitung und Auffassung des Kriegerstandes, als ob derselbe bloss in äusseren und sogar nur in Eroberungskriegen seinen Zweck hätte (S. 112. 113.), und es wird so bereits indirect dem vierten Abschnitte (s. XVI.) vorgearbeitet. Den unmittelbarsten Uebergang zu der Betrachtung der Musik aber macht die Bemerkung, dass die einfachere Gestalt, auf welche Platon die Poesie zurückführt, keines Wechsels der Tonarten und Rhythmen bedarf, p. 397. B. C., dessen Möglichkeit eben dadurch ausgeschlossen ist, dass im Folgenden nur zwei Tonarten zugelassen werden. Und dies erinnert denn wieder an eine weitere Stelle im Philebos (s. oben S. 41 f.), nach welcher die einfachsten und reinsten Farben, Gestalten und Töne die schönsten sind[897]).

Kürzer kann nunmehr:

XII. Fortsetzung: 2) die Tonkunst, III. p. 398. C. — 400 C.,

abgethan werden. Denn wenn jedes Tonstück aus Text — blosse Instrumentalmusik wird also stillschweigend ignorirt oder beseitigt — Tonweise und Rhythmos besteht, so ist der Text eben

897) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 166 und 680. Anm. 158.

nichts Anderes, als die so eben abgehandelte Poesie, p. 398 C. D., Tonweise und Rhythmos aber müssen sich nach den Worten richten. Und so werden denn folgerecht wiederum mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf II. p. 387. — 389. von den Tonarten alle klagenden, verweichlichenden und übermässig sinnlich aufregenden ausgeschlossen und nur die der Tapferkeit und die der friedlichen Ueberredung und Besonnenheit, d. h. die dorische und die phrygische übrig gelassen. Erwägt man nun, dass die friedliche Ueberredung eben die richtige Vorstellung, das Analogon der Weisheit, zu erzeugen hat, so findet man hier dieselbe Verknüpfung der letztern mit der Besonnenheit wieder, von welcher bereits der Absatz über die Natureigenschaften der Wächter ausging, und zur richtigen Deutung des p. 396 C. statt der Besonnenheit gebrauchten Ausdrucks Mässigung werden hier beide Bezeichnungen verbunden. Auch die richtige Stellung der Krieger rückt wieder um einen Schritt weiter durch die Andeutung, dass man nicht bloss im Kriege tapfer sein kann und dass sie auch gar nicht bloss in diesem Tapferkeit entwickeln sollen. Ueberhaupt aber wird auch die Musik möglichst vereinfacht und alle mit reicheren Mitteln nothwendig verbundene stärkere Aufregung beseitigt, alle vielsaitigen Instrumente so wie die Flöte, die Platon witzig das vielsaitigste, d. h. tönereichste, nennt (vgl. darüber Steinhart a. a. O. V. S. 681. Anm. 162) — wobei man zugleich noch den klagenden Charakter der letztern erwägen muss — fallen weg, und von den Blasinstumenten bleibt, und zwar auch nicht für die Wächter und ihre Erziehung, sondern nur für die Landleute, die Hirtenpfeife (Syrinx), von den Saiteninstrumenten aber Leier und Cither, d. h. wahrscheinlich nur der terpandrische Heptachord oder höchstens der Oktachord. — p. 398. D. — 399. E. [898]). Und ähnlich wird von den drei

898) Die musikalischen Irrthümer und Widersprüche in allen diesen Satzungen rügt ohne Zweifel ganz richtig Aristoteles Polit. VIII, 7, 8. (p. 1342 a, 32 ff.). E. Müllers (a. a. O. I. S. 244 f.) Vertheidigung Platons, derselbe habe gar nicht zwei wirklich vorhandene Tonarten treu abschildern wollen, stützt sich nur auf p. 399. A. und übersieht die bestimmte Erklärung p. 398. C. Es ist zunächst nur die gewohnte sokratische Ironie und Unwissenheit (s. flgd. Anm.), wenn Sokrates an der erstern Stelle die Kenntniss der Tonarten ablehnt, wenn auch Platon speh technische Bestimmungen über Musik geben zu wollen damit aller-

Rhythmengeschlechtern eine Verschmelzung des Tapfern mit dem Sanften und Besonnenen, für welches letztere hier der Ausdruck κόσμιος gebraucht ist, verlangt, für das Genauere aber auf den Damon verwiesen, p. 399. E. — 400 C.[899]). Und erst hier beim Abschlusse der musischen Erziehung wird denn auch wie zufällig der eigentlich leitende Gesichtspunkt (s. S. 114 f.) eingestreut, dass die Erziehung die Reinigung des ausgearteten Staates ist, p. 399. E. Warum aber gerade hier, ergiebt sich aus der in der jetzt zunächst folgenden Fortsetzung dieses Abschnitts gegebenen Darstellung von:

XIII. der Gesammtwirkung und eigentlichen Bedeutung der musischen Bildung, III. p. 400. C. — 403. C.,

indem dieselbe nunmehr hier sich als das Hauptstück dieses ganzen ersten Erziehungscursus und als die leitende Norm auch der gymnastischen Unterweisung ergiebt, worin denn auch erst der wahre Grund liegt, wesshalb sie vor der letzteren abgehandelt wurde (s. o. S. 118.). Und diese ganze Begründung geschieht so, dass es sich durch sie zugleich mit begründet, warum von allen nachahmenden Künsten allein die musische als Mittel zur Jugendbildung der beiden oberen Stände verwerthet wird, während dies bis dahin nur noch erst aus der gewöhnlichen Praxis aufgenommen war, und dass sich ferner zugleich ergiebt, wie auch für alle anderen jener Künste entsprechende Grundsätze gelten, so dass folglich auch ihre Ausübung nur unter entsprechenden Beschränkungen im idealen Staate zu dulden ist. Wort und Redeweise, — also jene beiden Seiten der Poesie — so heisst es nämlich, sind der eigentliche Ausdruck des menschlichen

---

dings im Ernste von der Hand weist, s. Anm. 1009. Schneiders Vertheidigung aber (in d. angef. Ausg. zu p. 399. A.) rettet den Platon höchstens vor einem so groben Widerspruch, wie ihm Aristoteles auch wohl gar nicht vorwerfen will.

899) Eine genauere Erklärung dieser schwierigen Stelle würde hier zu weit führen, auch gestehe ich gern, dass ich sie bis jetzt nicht zu geben vermag. Uebrigens lässt Platon auch über diese Punkte den Sokrates nach seiner gewohnten Weise wieder nur dunkel und bloss von Hörensagen wissen.

Inneren (ἦθος), und ihre Tüchtigkeit hängt daher von der des letzteren ab (der εὐήθεια, wie Sokrates, den Thrasymachos parodirend, es ausdrückt, der dasselbe Wort im Sinne von „Einfalt" vom Tugendhaften gebraucht hatte)[900]) und da sich nach den Worten, wie schon gesagt, wiederum Tonweise und Rhythmos richten soll, so sind Wohlklang (Harmonie) und richtiges Tactmass (Eurhythmie) gleichfalls schliesslich von der εὐήθεια abhängig; und da so die musische Kunst unter allen nachahmenden Künsten der eigentlichste Ausdruck einer Seelenverfassung oder eines Charakters ist, so ist sie auch das nächste Mittel den Charakter oder die Seele zu bilden, daher denn auch Wohlklang und Rhythmos am Stärksten bis zu deren Innerstem dringen. Mit der Musik ist nun aber zumal bei den Alten auch die Orchestik eben vermöge des beide gemeinsam beherrschenden Rhythmos verbunden, und von diesem Rhythmos, heisst es weiter, hängt nun wieder die richtige Haltung des Körpers und der ganze körperliche Anstand (εὐσχημοσύνη) ab, die dann auch wieder die bildenden Künste beherrscht, um so mehr da auch die Symmetrie nur eine andere Form der gleichen harmonischen Verhältnissmässigkeit ist, so dass also der musisch Gebildete am Sichersten auch sonst alles Schöne und Hässliche zu beurtheilen und sich des Ersteren zu erfreuen vermag, wornach es dann einer besonderen Bildung in anderen Künsten gar nicht mehr bedarf. Andererseits ist aber die musische Bildung eben darum auch nur dann eine rechte, wenn sie uns eben nicht allein alle jene blossen Abbilder innerlicher Tugend — in Tönen, Farben, Gestalten, Bewegungen — erschliesst, sondern in die letztere selbst hineinführt. Und wiederum (s. S. 129) werden dabei als die Vertreterinnen von dieser aus der Zahl der Cardinaltugenden Tapferkeit und Besonnenheit und wiederum daneben die wahrhaft freie Gesinnung (ἐλευθεριότης), sodann aber auch der über das Hangen an Geld und Gut erhabene Sinn (μεγαλοπρέπεια) genannt, p. 402. C. vgl. 401. B., letzterer offenbar schon mit Rücksicht auf die im folgenden vierten Abschnitt zu begründende Vermögenseinrichtung bei den Wächtern. Und in eine noch tiefere Bedeutung dieser beiden Eigenschaften führt uns sodann der fünfte Abschnitt (XVII) und in die allertiefste der vierte

900) Steinhart a. a. O. V. S. 170.

递Haupttheil in seinem zweiten Abschnitt (XXVI) hinein. Dagegen wird auch hier noch nicht die richtige Vorstellung ausdrücklich als die Form bezeichnet, unter welcher sich die Seele in Folge dieser ersten, musischen Erziehung aller dieser Dinge bemächtigt, sondern dies theils unter dem unbestimmteren Ausdruck γνωρίζειν oder διαγιγνώσκειν versteckt, theils lediglich nach der praktischen Seite als bewusstlose Angewöhnung (μελέτη) beschrieben, p. 401. C. 402. A. C. Und der Grund davon erhellt schon so ziemlich, wenn fortgefahren wird, dass diese wahre musische Bildung somit uns lehren muss, in dem höchsten Kunstwerke von allen, die wir kennen, welches die Natur selber bereits gebildet hat, im Menschen, zwar die Harmonie eines schönen Innern und Aeussern für das Schönste zu halten, aber auch die rein geistige Schönheit der Tugend selbst bei körperlicher Hässlichkeit nicht zu übersehen, und dass sie so die Liebe und zwar gerade recht die Männerliebe in ihrer gereinigten Gestalt, in welcher sie jede gemeine Päderastie ausschliesst und vielmehr mit der Besonnenheit und überhaupt aller Tugend Eins ist, in uns erwecken muss. Und so, setzt Sokrates hinzu, hat die musische Bildung mit Dem geendet, womit sie enden musste, mit der Liebe zum Schönen. Platon will also nicht sowohl die Erweckung und Ausbildung der theoretischen Vorstellung, als vielmehr des praktischen Triebes zu allem Idealen, des Eros, als das wesentliche Ziel dieses ersten Cursus bezeichnen, weil eben der letztere es ist, welcher bei höheren Naturen von da auch weiter, von der Vorstellung zur Erkenntniss forttreibt. So erst erweist sich dieser erste, musische Erziehungscursus als die unmittelbarste Vorbereitung auf den höheren, philosophischen, und wie wir in dem ersteren sonach die ersten Phasen in der Entwicklung des philosophischen Erotikers, wie sie Diotima im Gastmahl im Umrisse giebt, in concreterer Ausführung wiederfinden, wie wir überhaupt in der vorliegenden Stelle bei ihrer andeutenden Kürze eine Recapitulation der gesammten Erörterungen dort und im Phädros über den Eros erkennen und nur aus den letztern auch von ihr ein volles Verständniss gewinnen[901]), so werden wir andererseits durch die obige Aufstellung

---

901) Vgl. hierüber Zeller a. a. O. II. S. 177. Steinhart a. a. O. V. S. 169 f.

von Mass und Harmonie als Gesetz aller Künste und Grund alles Guten in ihnen an den Staatsmann p. 283. B. — 285. C. (s. Thl. I. S. 323 ff.) und Philebos zurückerinnert und somit, wie in jenen Dialogen im Verhältniss zur Republik, so hier in der Republik selbst der Idee des Guten als des obersten Masses, dem letzten Ziel aller philosophischen Bildung, immer näher geführt. Die eben erwähnte Verbindung der Besonnenheit mit dem wahrhaften Weisheitstriebe aber leitet von Neuem auf die engere Beziehung dieser Tugend zur Weisheit hin. Mangelhaft aber bleibt es, dass die fleischliche Knabenliebe wiederum nur nach dem bisherigen Hauptmassstabe alles sittlich-Verwerflichen, der allzu grossen Heftigkeit von Lust- und Unlustaffecten, beseitigt wird, denn damit ist ja die Frage noch nicht beantwortet, warum gerade sie im Gegensatz gegen die Befriedigung der Geschlechtsliebe solche allzu heftige und zügellose Lust erregt, und es lässt sich dieselbe eben auch nur mit ihrer Widernatürlichkeit beantworten, von welcher gerade, wie wir später (XXIII) sehen werden, leider auch Platons Bewusstsein nicht entwickelt genug war.

XIV. Fortsetzung.
B) Gymnastik und Diätetik [902]). — Aerzte und Richter. — III. p. 403. C. — 410. A.

Sind nun so in der musischen Bildung auch die Regeln für die richtige Auffassung körperlicher Schönheit und Tüchtigkeit und folglich auch für die gymnastische Ausbildung bereits mitgegeben, so dass diese ganz nach ihrem Masse anzuordnen ist und nur vollendet, was jene begonnen; so verschmäht es Platon denn auch ausdrücklich, hierüber noch besondere Vorschriften zu geben, weil, wenn nur erst für die Bildung tüchtiger Seelen — auf dem obigen Wege — gesorgt ist, diese die richtige Behandlung des Körpers schon von selber finden würden. Denn die Tüchtigkeit des Körpers geht — nach dem eben Entwickelten — von der Seele aus, nicht umgekehrt. Oder mit andern Worten: das Aeussere ist nur der Ausdruck des Innern,.

---

902) C. E. Ch. Schneider *Locus de gymnastica in civitate Platonis* [...]*ratur*, Breslau 1819. 4. steht mir nicht zu Gebote.

der Leib nur die Aussenseite der Seele. Oder noch richtiger, um den scheinbaren Widerspruch mit dem erst eben hervorgehobenen Falle körperlicher Hässlichkeit bei geistiger Schönheit und dagegen, wenn hernach die hier noch festgehaltene empirische Annahme (s. o. S. 117.), dass die Gymnastik die Pflege des Körpers sei, dahin berichtigt wird, dass sie durch den Leib auf den Geist zu wirken habe, sofort zu beseitigen: letzterer ist die Ursache des ersteren, aber eben nur, so weit ein Erscheinungsding dies von dem andern sein kann, ersterer nur die mitwirkende negative Bedingung von letzterem. Dadurch gewinnt denn die im Charmides p. 156. D. ff. nur erst hingeworfene Behauptung, alle Heilung des Körpers müsse von der Seele ausgehen, erst ihr richtiges Verständniss. Sie ist eben hiernach nämlich nur die negative Wendung desselben Gedankens, und während es dort noch den Anschein hatte, als ob auch die Pflege der Seele die Sache des Arztes sei und nicht des Erziehers, d. h. des Staatsregenten oder Philosophen, so sucht Platon dagegen hier nicht bloss durch die richtige Erziehung die Aerzte überhaupt möglichst entbehrlich zu machen, sondern giebt zu diesem Zwecke anstatt besonderer Vorschriften für die eigentliche Gymnastik vielmehr nur solche für die Diät, wie sie eben durch jene Erziehung zur Geltung zu bringen sind und der durch sie zu erzeugenden Seelenverfassung entsprechen. Und nur der Wink wird gegeben, dass die gymnastische Uebung durchs ganze Leben fortzusetzen ist, was zugleich schon darauf hinweist, dass dies überhaupt von aller Bildung gilt. Wie eine einfache Musik als Nahrung für die Seele, so will Platon auch nur eine Kost für den Körper dulden, die sich in ihrer Einfachheit der im Naturstaate bedeutend wieder annähert, verbietet aber darum den Aerzten überdies, selbst wenn trotz derselben einmal eine Krankheit eintritt, noch eine besondere und noch einfachere Diät vorzuschreiben, was er unter andern, als diesen in seinem Staate gegebenen Voraussetzungen freilich IV. p. 425. E. f. als nöthig anerkennt. Und wenn er daher im Timäos p. 89. C. D. die Heilung leichterer Uebel lediglich einer strengeren Diät, freilich, wie er hinzusetzt, so weit Einem die Berufsgeschäfte Zeit dazu lassen, anheim giebt, so hat er auch dabei gewiss nur den empirisch gegebenen Zustand und nicht den in seinem Idealstaat im Sinne. Daher ist er denn folge-

recht auch ein geschworner Feind der neuerfundenen Heildiätetik und Heilgymnastik und verbietet im Zusammenhange damit an chronischen Krankheiten überhaupt herumzucuriren, weil, wie er allerdings nicht ganz mit Unrecht bemerkt, dergleichen Curversuche nothwendig verlangen, dass ein solcher Kranker alle körperliche und geistige Thätigkeit aufgeben oder doch beschränken und sich nur mit seiner Krankheit beschäftigen muss und so fortan weder dem Staate noch sich selber etwas nütze wird, ja selbst vom Gesichtspunkte der blossen Lust aus sich nur unter unnöthigen Qualen „das Sterben lang macht". Solche chronische Kranken sind also vielmehr sich selbst zu überlassen, um, wenn sie nicht von selber gesunden, lieber möglichst bald zu sterben. Aber auch bei acuten Leiden wird den Aerzten folgerecht nur die Anwendung möglichst drastischer Mittel erlaubt und sie wieder nach Hause geschickt, wenn diese nicht sofort wirken wollen, offenbar um den Kranken lieber sterben, als seine Krankheit in eine chronische übergehen oder, wenn dies doch geschieht, ihn an der letzteren sterben zu lassen. Und nehmen wir nun, um die Ansichten Platons über die ärztliche Kunst gleich vollständig zu haben, auch noch die schon erwähnte Stelle im Timäos p. 89. A. — D. hinzu, so wird die Thätigkeit der Aerzte auch selbst bei acuten Krankheiten nur auf den äussersten Nothfall und auf die schwerste Gefahr beschränkt, indem es im Uebrigen rathsam ist der Krankheit ihren natürlichen Verlauf zu lassen und sie nicht durch Arzneinehmen „bösartig zu machen"; und eben hieraus erklärt es sich eben erst, wesshalb Platon nur von jenen drastischen Mitteln etwas wissen will; und auch das begreift sich aus diesem Zusammenhange recht wohl, wie er so von jenem gleichen Grundsatze mit unserer heutigen, neuesten Richtung der Medicin aus, der Krankheit möglichst ihren natürlichen Lauf zu lassen, doch zu dem ganz entgegengesetzten Ergebniss gelangen musste, indem diese von da aus vielmehr auch die Anwendung jener *drastica* möglichst zu beschränken sucht. So wird denn, wie vorher die Musik, so hier die Arzneikunst auf ihre einfachsten Anfänge von ihm zurückgeschraubt, aber dadurch eingestandenermassen der Arzt auch zum Barbier herabgesetzt[903]); denn ausdrücklich

903) Teuffel in den Anm. 864. angef. St. St.

wird zugegeben, dass allerdings der geschickteste Arzt der sein würde, welcher die meisten wirklichen oder eingebildeten Kranken unter Händen gehabt. Und wer soll denn nun in Folge dessen beurtheilen, ob jener äusserste Nothfall da ist? Der Kranke, also der Laie, oder der Arzt, d. h. der Pfuscher? Wo bleibt da die allbeherrschende Macht des Wissens?

Dass auch in einem hässlichen Körper eine schöne Seele wohnen könne, dies ist das äusserste Zugeständniss, welches Platon über den griechischen Standpunkt hinaus macht, dass aber auch in einem kranken eine völlig gesunde, dies anzunehmen dazu versteigt er sich nicht mehr [904]). Und so bildet denn diese Erörterung über die Arzneikunst nicht bloss den Uebergang zu der richtigern Betrachtung der Gymnastik als Pflege der Seele durch das Medium des Körpers, sondern auch zu allen jenen materiellen Mitteln, welche zur Ergänzung des idealeren der Erziehung im vierten Abschnitt skizzirt und im fünften Buche weiter ausgeführt werden, so wie sie denn selber über die Betrachtung der Erziehung, in welche sie eingefügt ist, bereits weit hinausgreift, wenn auch andererseits diese ihre Einfügung in dieselbe uns bald begreiflich werden wird. Und namentlich ist sie der erste Schritt auf der Bahn, welche hernach in der Aussetzung schwacher und verkrüppelter und der Abtreibung von zu jungen oder zu bejahrten Eltern erzeugter Kinder des Kriegerstandes weiter verfolgt wird, so dass man es nicht einmal inconsequent hätte finden können, wenn Platon den Aerzten lieber gleich jenen chronischen Kranken Gift zu reichen geboten hätte [905]). Der Keim zu diesem Allen aber ist schon in jenem

---

904) Steinhart a. a. O. V. S. 172 f. S. jedoch unten p. 496. B. C. (und dazu XXVIII), wo schon der Ausdruck νοσοτροφία beschränkend auf den vorliegenden Absatz zurückweist.

905) Diesen schon von Ritter a. a. O. II. S. 490 f. erkannten Zusammenhang hat Schleiermacher in seiner unübertrefflich geistreichen und witzigen Abh. „über Platons Ansicht von der Ausübung der Heilkunst" (Werke III, 3. S. 273 ff.) ganz übersehen und daher einseitig nur die Lichtseiten dieser Darstellung hervorgekehrt, so dass die Bemerkungen Steinharts (s. vor. Anm.) ein heilsames Gegengewicht gegen die seinen bilden. Zu einer eingehenden Polemik ist hier kein Raum. Im Uebrigen aber hat er den innern Zusammenhang der platonischen Ansichten über die Heilkunst unter einander trefflich entwickelt, so dass

Absatze über die Natureigenschaften der Wächter angelegt, indem zu diesen auch ein starker Körper gerechnet wird; und so sieht man denn wiederum das fünfte Buch aus dem Bisherigen allmälig organisch hervorwachsen und keineswegs als ein späteres Einschiebsel entstehen. Von dem Gewerbestande aber setzt Platon ausdrücklich voraus, dass er in Bezug auf Kost und Cur so verfahren werde, wie er es den Wächtern vorschreibt, indem er offenbar theils auf die Macht des guten Beispiels, theils und vornehmlich aber auf die im folgenden vierten Abschnitt — der also auch hierin wieder vorbereitet wird — dargelegte Sorge der Wächter rechnet, dass auch im dritten Stande kein allzu grosser Reichthum aufkomme.

Wiederum recht mythenartig ist es, wenn scheinbar ganz zufällig und unvermittelt vom Arzt zum Richter übergesprungen und die nothwendigen Eigenschaften desselben und deren Erwerbungsart an dem Gegenbilde des ersteren aus der Identität von Tugend und Erkenntniss entwickelt werden. In Wahrheit aber enthüllt uns gerade dies den Grund dieser ganzen Einfügung am Schlusse des ersten Erziehungscursus, und es wiederholen sich hierin die schon im Gorgias hierüber ausgesprochenen Gedanken (s. Thl. I. S. 92 f.): wie der Arzt in Bezug auf die mehr körperliche, gymnastisch-diätetische, so hat der Richter in Bezug auf die mehr rein geistige, musische Erziehung nachhelfend zu wirken, welche letztere nach dem folgenden vierten Abschnitt (s. XVI.) die Gesetzgebung, die im Gorgias — vom Boden der gemeinen Wirklichkeit aus an ihrer Stelle steht — im idealen Staate möglichst entbehrlich zu machen hat, geschweige denn die richterliche Wirksamkeit [906]). Nun tritt aber hinsichtlich der letzteren selbst noch eine Schwierigkeit ein, denn gerade wenn das Böse als Widerspiel der allein realen Idee (S. 122.), also als an sich nicht seiend, eigentlich gar nicht erkannt, sondern nur empirisch beobachtet werden kann, wesshalb eben Sünde nichts Anderes, als Unwissenheit ist; so scheint die Verschmitztheit der Verbrecher dem zu widersprechen und dem-

---

wir uns hierin, so wie in der Beseitigung des scheinbaren Widerspruchs gegen die Stelle im Charm. ganz an ihn angeschlossen haben; die im Tim. dagegen hat er nicht mit berücksichtigt.

906) Vgl. über dies Alles Steinhart a. a. O. V. S. 173.

gemäss auch der Verschmitzte, der das Unrecht durch eigne Uebung oder wenigstens vielfachen Verkehr mit Verbrechern, bei welchem es doch auch nicht ohne Ansteckung abgehen kann, kennen gelernt hat, der beste Richter zu sein. Allein eben nur das Gute giebt auch dem Bösen seinen Schein von Realität, die Ungerechtigkeit selbst ist nur durch eine gewisse Gerechtigkeit möglich (S. 100 f.), und so ist folglich auch gerade das Gute der Schlüssel zu der allmäligen richtigen Erforschung des Gegentheils, während jene Verschmitztheit auch zur Unzeit misstrauisch macht und somit doch nur Scheinklugheit ist; daher denn aber freilich noch nicht der tugendhafte Jüngling, sondern erst der weise und erfahrene Greis zum Richter sich eignet; p. 408. C. — 410. A.

Diese Erörterung greift am Weitesten bereits bis an die letzten Höhenpunkte des Staatsideals voraus. Die Identität von Erkenntniss und Tugend bereitet schon auf den Anfang des sechsten Buches vor, wo die Tugenden von einem höheren Standpunkte aus in der Weisheit und nicht, wie im vierten in der Gerechtigkeit zusammenlaufen, und die Uebertragung des Richteramtes auf Männer von der höchsten nicht bloss theoretischen Bildung, sondern auch praktischen Erfahrung und daher auf Greise lässt, da dasselbe doch offenbar von den Herrschern ausgeübt werden wird, bereits deutlich hindurchscheinen, welche Eigenschaften diesem Herrschercollegium noch neben der philophischen Bildung zukommen müssen. Auf die Rede des Adeimantos aber weist es zurück, wenn die Richter nur als ein nothwendiges Uebel um desswillen bezeichnet werden, weil schon das ein schmählicher Zustand ist einer fremden, von Andern verhängten Gerechtigkeit in Ermangelung der eignen zu bedürfen, noch mehr aber sich gar damit zu brüsten, wenn man in der von ihm (s. S. 108.) gezeichneten Weise ein Meister darin ist, vor Gericht Unrecht in Recht zu verdrehen und sich so der verdienten Strafe zu entziehen, p. 405. A. — C., doch wird eben auch hierin die noch nicht beendete Widerlegung seiner Einwürfe bereits vorweggenommen, und diese ganze Behauptung gewinnt so erst nach deren Abschluss ihren Halt.

XV. Fortsetzung.
Gesammtwirkung der gymnastisch-musischen Erziehung, III. p. 410. A.—412. B.

In dem nun folgenden Schlussabsatz wird musische und gymnastische Erziehung unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zusammengefasst und gezeigt, wie durch ihre richtige Verbindung die Ausbildung der Naturanlagen der Wächter zu den wirklichen für sie erforderlichen Tugenden in der That gewonnen wird. Hier wird nunmehr zunächst ausdrücklich ausgesprochen, dass die Gymnastik die Ausbildung des Körpers nur zum Nebenzwecke (s. bes. auch p. 411. E.), zum Hauptzwecke aber die eben dadurch zu erreichende Stärkung des Muthes (θυμοειδές) hat, der hernach im fünften Abschnitt als der mittlere Seelentheil erscheint [907]). Aber durch sie allein würde die Tapferkeit in Roheit ausarten. Die musische Kunst dagegen ist auf die Ausbildung des weisheitliebenden, vernünftigen Seelentheils vorzugsweise gerichtet, und wenn freilich, wie wir gesehen haben (S. 119. 130.), auch sie an sich schon zugleich den Muth zur Tapferkeit ausbilden soll, so ist ihr dies doch vollständig nur in Verbindung mit der Gymnastik möglich, da sie allein immer noch Gefahr läuft, den Muth entweder zu verweichlichen oder aber zu einer krankhaften, jähzornigen und leidenschaftlichen Reizbarkeit zu steigern. So würde also bei einer einseitig gymnastischen wie bei einer einseitig musischen Erziehung der Muth nach den Bestimmungen des fünften Abschnitts, statt die Vernunft gegen die Begierde, vielmehr umgekehrt diese gegen jene unterstützen [908]). Bemerkenswerth ist es aber, dass auch hier die Ausbildung des höchsten Seelentheils durch die musische Kunst nur noch als Besonnenheit, so wie vorher p. 404. E. die Besonnenheit schlechtweg

---

907) Wenn Steinhart a. a. O. V. S. 171. ein strengeres Festhalten des Gegensatzes von Seele und Leib im Phädros und Phileb. findet, so wird unsere ganze Darstellung gezeigt haben, dass in allen platonischen Dialogen dieselbe Auffassung des Verhältnisses zwischen beiden herrscht, nur dass naturgemäss bald die positive Seite und bald der Gegensatz stärker hervortreten muss.

908) Mit Unrecht wirft also Schleiermacher Uebers. III, 1. S. 27. dem Platon vor, die Möglichkeit dieses Falles gar nicht in Betracht gezogen zu haben.

als die Gesundheit der Seele überhaupt, wie schon im Charmides (Thl. I. S. 25.), bezeichnet wird, was zu einer richtigen Auffassung der Definition dieser Tugend im fünften Abschnitt wohl zu beachten ist, und dass auch selbst dieser erste Cursus der Erziehung sich nur auf die beiden oberen Seelentheile erstreckt. Der begehrliche Theil ist also offenbar nach Platons Ansicht einer eigentlichen pädagogischen Ausbildung nicht mehr fähig[909 a]), aber er wird auch eben nur dadurch schädlich, dass er den Irrthum erzeugt; darum gerade mit hat es Platon noch so eben betont (s. S. 138.), dass alle Sünde nur aus dem letzteren hervorgeht (vgl. aber auch oben S. 100. 121.). Es kommt also nur darauf an, die beiden oberen Theile durch rationelle Ausbildung zur Bekämpfung des Irrthums und eben dadurch zur Beherrschung der Begierde zu zeitigen. Dass nämlich auch die Erziehung dieses ersten Cursus schon eine rationelle ist, hat der obige Absatz von der Gesammtbedeutung der musischen Bildung (XIII.) bewiesen, und dem Muth ist offenbar vermöge seiner näheren Stellung zur Vernunft, als zur Begierde, eine Art Vernunftinstinct eigen, und damit ist auch die Möglichkeit einer abgeschwächten rationellen Einwirkung auf ihn durch Gymnastik und Tonkunst gegeben. Genaueres wird im fünften Abschnitt erhellen. Doch versteht es sich von selbst, dass eine Erziehung, welche wie die höhere Seele so wenigstens nebenbei auch den Körper gesund macht, zugleich auch dem Aufkommen krankhafter Begierden von vorn herein vorbeugt[909 b]); im Uebrigen aber bleibt hinsichtlich dieses dritten Seelentheils nur noch übrig, für die Befriedigung desselben innerhalb gewisser berechtigter oder wenigstens dem Platon berechtigt scheinender Grenzen zu sorgen, wie dies namentlich im fünften Buche geschieht. Die Besonnenheit erscheint nun so schon hier auf Grund aller bisherigen Andeutungen als Harmonie der Seele, d. h. aber als eine solche, die durch die Regelung der Sinnlichkeit durch und nach der Vernunft erreicht wird, und so schliesst sie auch die Tapferkeit bereits ein; wird noch eine besondere Harmonie der letzteren mit ihr verlangt, so gilt dies nur, so lange beide noch

909 a u. b) Vgl. Snethlage a. a. O. S. 15., welcher auch sehr gut bemerkt, wie eben in die Parallele des dritten Standes mit diesem dritten Seelentheil auch dies gehört, dass ganz entsprechend auch für die Bildung des erstern vom Staate keine besondern Anstalten getroffen werden.

nicht wirklich zu Tugenden, zu-dem, was ihr Name besagt, geworden sind. Und so ist denn auch die Harmonie zwischen musischer Kunst und Gymnastik erst die wahrhafte musische Kunst selber, d. h. die letztere erreicht erst ihren Zweck, wenn nach ihrem Masse auch die Gymnastik angewandt ist.

Wird nun aber so auch noch hier die praktische Seite, die Besonnenheit, und nicht die theoretische, die richtige Vorstellung, als das Analogon der Weisheit betont, so wird doch zugleich von Neuem (s. schon S. 130.) die Forschung und Ueberredung mit der ersteren verbunden und damit auf dieses Analogon hingewiesen. Und daraus begreifen wir denn nun auch erst vollständig, dass eben die Rede, der eigentlichste Ausdruck des Gedankens nach dem Kratylos und Theätetos, das eigentlich leitende Mittel dieser ganzen Erziehung ist und Ton, Rhythmos, Geberde und Stellung eben nur das unterstützende minder Rationelle gewesen sind, um zugleich auf den zweiten Seelentheil einzuwirken und dadurch allerdings auch auf den ersten zurückzuwirken. Hierauf wird denn nun im:

XVI. vierten Abschnitt des zweiten Haupttheils III. p. 412. C. — IV. p. 427. D.,

natürlich auf der so gewonnenen Grundlage der weitere innere Ausbau des Idealstaats, aber nach p. 414. A. nur noch erst im Umrisse gegeben, offenbar um nicht durch eine sofortige nähere Ausführung die Entscheidung der zunächst zu Grunde gelegten Frage, ob denn dieser Staat wirklich derjenige sei, durch welchen und in welchem allein eine möglichst vollkommene Erscheinung der Gerechtigkeit denkbar ist, noch länger zu verzögern[910]).

Seinen eigentlichen Gipfel und Abschluss findet der Staat mit seiner ständischen Gliederung nun erst — und davon handelt der erste Absatz, p. 412. B. — 414. C. — in der Aussonderung eines eigentlichen Herrscherstandes aus den Wächtern, dessen Genossen erst recht eigentlich die Wächter des Staates zu heissen verdienen, während die andern Wächter nur ihre Gehülfen (*ἐπίκουροι*) sind. Bildeten also bisher die letzteren das geistigere und intelligentere, der dritte Stand dagegen das materiellere Element des Ganzen, so werden jetzt beide zu blossen Unter-

---

910) Vgl. Rettig a. a. O. S. 79 f.

thanen und mithin gleichsam zum Stoffe des Staats, der erst vom Geiste der Herrscher mit belebender Kraft durchdrungen wird. Und so wird denn zunächst — offenbar auf Grund der Erörterungen über die Richter — gesagt, dass die letzteren von gereifteren Jahren und dass sie die des wahren Staatswohls Kundigsten sein müssen, weil dies auch die weitere Einsicht einschliesst, dass damit auch für ihr eigenes wahres Wohl am besten gesorgt ist. Um sie also von den übrigen Wächtern auszusondern, müssen während und gleich nach der beschriebenen Erziehung Prüfungen mit den Zöglingen vorgenommen werden, wessen Anlagen stark genug sind, um ein Ablassen von der durch sie aus ihnen heraus gebildeten richtigen Vorstellung (*δόγμα* p. 412. E. *δόξα* p. 413. A,) — und hier erscheint denn nunmehr dieselbe endlich ausdrücklich als das Ergebniss dieses ersten Bildungscursus — unter keinen Umständen zu verstatten, weder durch Ueberredung oder Vergesslichkeit, noch durch Furcht und Schmerz oder durch die Lockungen der Lust, d. h. mit andern Worten: durch keine der Einwirkungen, welchen die Seele nach irgend einem ihrer drei Theile zugänglich ist. Leitend ist dabei ausgesprochenermassen wieder der sokratische Grundsatz, dass man Einsicht oder richtige Vorstellung und somit alle Tugend nur absichtslos und nur den Irrthum mit Wissen und Willen aufgiebt. Eine häufigere Wiederholung solcher Prüfungen (p. 412. B. *ἐν ἁπάσαις ταῖς ἡλικίαις*), wie diese nachher im fünften Abschnitte des fünften Haupttheils (XXXIII.) nach vorläufiger erneuter Anregung im ersten Abschnitte desselben (XXIX.) im Einzelnen näher ausgeführt wird, ist zur Sicherheit natürlich auch bei den bereits vorläufig zu künftigen Herrschern Ausgesonderten nothwendig. Schon hier aber deutet Platon bereits auch darauf hin, dass mit diesen Prüfungen auch eine höhere Bildung verbunden sein muss, als sie die übrigen Wächter empfangen, indem er die letztere bestimmt genug p. 416. B. als eine noch sehr unvollkommene bezeichnet. Er hat also deutlich schon hier die weitere Ausführung des bisher gegebenen blossen „Umrisses" (s. vor. S.) im Sinne, wie sie im fünften bis siebenten Buche enthalten ist; er deutet schon hier an, dass die Herrscher nach einer streng wissenschaftlichen und nicht bloss zur richtigen Vorstellung hinführenden weiteren Bildung bedürfen, mit andern Worten, dass sie Philosophen sein müssen.

Nun entsteht aber zweitens die Frage, ob die Verschiedenheit der Anlagen unter den Menschen wirklich eine so grosse und ursprüngliche ist und sein muss, dass der Staat von vorn herein bei dem grössten Theile seiner Bürger, nämlich beim ganzen dritten Stande, darauf zu verzichten hat, ihre Ausbildung und so die möglichste Ausgleichung ihrer Gradverschiedenheiten unter seine Obhut zu nehmen, durch welchen Verzicht denn erst die kastenartige Trennung der Stände eintritt. Diese Frage nun ist nicht bloss eine recht eigentlich genetische, sondern auch über das Erdendasein hinaus in die Präexistenz zurückgreifende, und so muss denn hier an die Stelle der bisherigen halbmythischen Behandlung ein ausgebildeter Mythos treten, der wiederum einige neue Einschlagsfäden zu dem grossen Mythos des zehnten Buches liefert und den Platon, wie schon der Scholiast bemerkt, offenbar mit Rücksicht auf die Sparten des Phönikiers Kadmos einen phönikischen nennt. Doch hat diese Bezeichnung, indem sie überhaupt auf den Orient hinweist, auch noch einen tieferen, von Steinhart[911]) richtig hervorgehobenen Sinn: in allen griechischen Staaten, zumal im spartanischen, in denen eine ähnliche Scheidung der Einwohnerclassen bestand, war sie doch erst eine künstliche, durch Eroberung hervorgebrachte; auf der natürlichen Verschiedenheit auch bei ursprünglich landheimischen Bewohnern oder „erdgebornen Autochthonen" beruhte sie nur im Orient, in Aegypten. Die Verbildlichung der verschiedenen Naturanlagen durch Metalle stammt nach Platons eigner späterer Andeutung V. p. 468. E. f. (s. XXIII.) VIII. p. 547. A. aus dem hesiodischen Mythos von den Weltaltern, und da auch das doppelte Zeitalter des Kronos und des Zeus im Mythos des Staatsmannes aus gleicher Quelle herrührt, und die „erdgebornen Menschen" dem vorliegenden Mythos mit ihm und mit dem des Aristophanes im Gastmahl gemein sind, so weist dies auf eine nähere gegenseitige Beziehung aller dieser drei Mythen hin, auf die wir nach dem Abschlusse der Zergliederung des Staates zurückkommen werden. S. u. XLV. Ein Mythos nun

911) a. a. O. V. S. 176—178. u. 682. Anm. 169. Wenn er aber meint, die neuere Forschung habe freilich gelehrt, dass auch die orientalischen Kastenunterschiede auf Eroberung beruhten, so gilt dies selbst in Indien von den drei oberen Kasten nicht, in Bezug auf Aegypten aber s. dagegen Dunker Gesch. des Alterth. 2. A. I. S. 52. Anm. 1.

kann und soll aber nichts beweisen, und so erinnert denn auch der vorliegende nur daran, dass man vom Standpunkte der Ideenlehre aus sich die Verschiedenheit der Menschennaturen nur in dieser Art als eine so grosse und ursprüngliche als nothwendig vorstellen kann, weil das Stufenreich, das die Ideen unter einander bilden, sich auch in allen Verhältnissen der Erscheinungswelt fortsetzen muss. Nur aber ist auch die niedrigste Idee noch immer schlechthin immateriell, und an der weiten Kluft der entsprechenden Stufen in der Erscheinungswelt ist daher allerdings noch immer nicht sie, sondern erst die Materie schuldig. Jenen Sinn des Mythos drückt Platon dadurch aus, dass er auch ihn ausdrücklich nicht bloss zu den erlaubten Lügen, sondern auch zu denen rechnet, mit denen die Herrscher selbst belogen werden, d. h. da sie die Philosophen sind, sich selbst belügen sollen, und wenn ihnen selbst noch keine feste Ueberzeugung hieraus erwächst[912]), so wenigstens ihren Nachkommen und auch denen aller andern Bürger. D. h. dieser Staat, einmal eingeführt, wird seine Güte und Tüchtigkeit und die Richtigkeit der ihm zu Grunde liegenden Principien für alle seine Angehörigen je länger je mehr bewähren. Allerdings aber ist Platon viel zu sehr Idealist, um die rein materielle Vermittelung einer stetigen Vererbung derselben Anlagen von den Eltern auf die Kinder ausnahmslos zuzulassen und nicht die Möglichkeit eines Uebergangs aus einer Kaste in die andere im Gegensatz gegen jenen orientalischen Staat offen zu erhalten als Erhöhung wie als Herabsetzung. Andererseits aber geht er durch die Weibergemeinschaft der Wächter auch umgekehrt noch über die Strenge des ägyptischen Kastenwesens hinaus, welches, wie aus Herod. II, 47. zu schliessen, die Ehe zwischen den verschiedenen Kasten nicht schlechterdings ausschloss. — p. 414. C. — 415. D.

Nun erfolgt im dritten Absatze (bis p. 417. B.) die weitere Lebenseinrichtung der Wächter, die zur Ergänzung ihrer Erziehung nothwendig ist, um die Tapferkeit derselben nicht dennoch auf Unkosten der Besonnenheit und ihre allerdings auch gegen die übrigen Bürger nöthige Strenge nicht auf Unkosten

---

912) Dies ist auch der Grund von der schon von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 18. bemerkten, aber nicht erklärten „scherzhaften Zaghaftigkeit," mit welcher dieser ganze Mythos eingeführt wird.

der eben so nöthigen Milde gegen dieselben in Rohheit und Grausamkeit ausarten und sie so ihre Macht tyrannisch missbrauchen zu lassen: die Gütergemeinschaft und Aufhebung alles Eigenbesitzes, ein lagerartiges Zusammenwohnen und Zusammenspeisen von einer mässigen Naturalbesoldung durch den dritten Stand. Mit einem Wort, bei der immerhin erst unsichern Grundlage der blossen richtigen Vorstellung, wie sie durch die beschriebene Erziehung — und eine höhere empfängt wenigstens der zweite Stand nicht — gewonnen ist, muss die möglichste Fernhaltung aller Lockungen der Sinnlichkeit hinzukommen. Zugleich aber erhellt jetzt, nachdem der Unterschied des Herrscherstands als der Einsichtigen und der Masse der Unterthanen, denen nur ein Minimum von Einsicht zukommt, hervorgetreten ist, auch der wahre Grund für die Nothwendigkeit eines besonderen, in der Mitte stehenden Kriegerstandes. Derselbe bildet nämlich die materiellere, aber möglichst vergeistigte Vermittlung und Bedingung, die praktische Executive für die Thätigkeit der Herrscher, d. h. für die Erhaltung des Staates nach innen und aussen; und die anfängliche Herleitung bloss aus den mit sittlicher Entartung eintretenden äussern Kriegen hat sich jetzt allmälig vollständig berichtigt. Und aus dieser ihrer Aufgabe und nicht aus der Analogie des Hundes fliessen denn auch ganz folgerecht, wie man sich leicht überzeugen kann, alle einzelnen an sie gestellten Erfordernisse.

Damit scheint nun der Staatsbau im Umrisse vollendet zu sein, und Adeimantos scheint durch seinen Einwurf, dass durch dergleichen Einrichtungen diese Männer, in deren Händen sich doch recht eigentlich der ganze Staat befinde, und zwar durch ihre eigne Schuld nicht eben sehr glücklich gemacht würden, nunmehr zu etwas Neuem, nämlich zur directen Beantwortung seines Grundeinwandes, dass die Gerechtigkeit die Menschen nicht glücklich mache, hinüberzuleiten, denn dieser wird eben hiedurch ja noch dahin verschärft, dass dies gerade, wenn dieser Staat der die Gerechtigkeit am Meisten erfüllende sei, am Meisten zu erhellen scheine. Allein in Wahrheit wird hiedurch für den weiteren Verlauf nur dies vorbereitet, dass der Grundeinwurf nicht bloss in seiner ursprünglichen Form am Schlusse des folgenden fünften Abschnitts auf Grund alles Bisherigen leicht genug beseitigt wird, sondern dass Platon auch noch ein-

mal im fünften Buche p. 465 f. (s. XXII.) in dieser verschärften Gestalt auf ihn eingehen und ihn auch so freilich eben so leicht beseitigen kann [913]). Das heisst aber, gerade weil dies Letztere der Fall ist: es wird hier wieder einer der Fäden zur Anknüpfung des fünften Buches gesponnen. Die Vollendung des Staats auch nur im Umrisse tritt ausgesprochenermassen erst p. 427 D. ein [914]). Für den unmittelbaren Zusammenhang hat dieser Einwurf eine viel weitere Bedeutung, wie aus der hier vorläufig noch allein gegebenen Antwort erhellt, dass es nicht darauf ankomme, einen Stand vor den anderen, sondern möglichst den ganzen Staat, d. h. alle Stände gleich sehr glücklich zu machen. Denn die weitere, in jenen späteren Erörterungen liegende Antwort, dass gerade der Besitz von Einsicht und Tüchtigkeit bei der Sicherung eines mässigen Genusses materieller Güter glückseliger mache, als der letztere, von welchem Adeimantos ja nur spricht, allein und im Uebermass, würde eben die umgekehrte Frage hervorgerufen haben, warum denn dem dritten Stande so wenig von jener wahreren Glückseligkeit gesichert wird. Und gerade diese Frage ist es vielmehr, der schon hier vorgebeugt wird. Keinem kann nun einmal eine höhere und andere Glückseligkeit gewährt werden, als zu welcher ihn seine Anlagen befähigen, und gerade auf die letzteren ist ja nach dem in den beiden vorigen Absätzen Entwickelten die Stelle gegründet, welche einem Jeden im wahren Staate angewiesen wird, und ihm somit nur in diesem die Gelegenheit zur Entfaltung der in ihm liegenden Tüchtigkeit gegeben. An dieser Entfaltung aller Kräfte hindern nun Armuth und Reichthum, und wie eben desshalb von den Wächtern durch die Gütergemeinschaft Beides fern gehalten wird, so hat die Regierung eine Hauptsorge darauf zu wenden, dass auch im dritten Stande keins von Beidem aufkomme. Während also bei den ersteren die Regelung ihres geistigen wie materiellen Lebens ganz Sache des Staates ist, so dagegen hier nur die Regelung der materiellen Besitzverhältnisse und zwar auch nur bis zu einem gewissen Grade. Reichthum

913) Aristot. Pol. II, 2, 16. (5. p. 1264 b, 17 ff.) hat also in der That die vorliegende Stelle missverstanden, indem er jene spätere nicht beachtet hat. s. Morgenstern a. a. O. S. 166. Anm. 13., Pinzger a. a. O. S. 63 f., Steinhart a. a. O. V. S. 181 f.

914) Dies giebt auch Rettig a. a. O. S. 10!. zu.

und Armuth bewirken somit schlechte Leistungen und dass also Jeder nicht das Seinige thut, sie stören demnach mit anderen Worten die Gerechtigkeit des Staates, aber sie rufen auch Neuerungssucht hervor und der Reichthum erzeugt noch überdies Schwelgerei (τρυφή), d. h. das Gegentheil der Besonnenheit oder derjenigen Form der Tugend, in welcher dieselbe nach dem fünften Abschnitt (XVII) auch vom dritten Stande verlangt werden muss, die Armuth aber raubt den ächten Sinn eines freien Mannes, der also nicht bloss, wie vorhin (S. 129. 132.), von den Wächtern, sondern auch noch von den Bauern und Handwerkern im wahren Staate zu fordern steht. So werden denn die Stabilität, die Freiheit und die Tüchtigkeit und Tugend des Staats wie des Einzelnen hier in Eins verbunden, eine Verbindung, deren eigentliche Natur sich freilich erst später aufklären muss. Und so verknüpft denn dieser vierte Absatz, IV p. 419. A. — 422. A., die beiden vorhergehenden noch enger mit einander durch die nähere Erläuterung der in ihnen enthaltenen Principien und die Anwendung derselben unter der angemessenen Beschränkung auch auf den dritten Stand, leitet aber auch zugleich durch die Neuerungssucht zu einer noch weiteren Consequenz hinüber, die indessen zunächst noch nicht verfolgt wird.

Zuvörderst nämlich erhebt vielmehr Adeimantos den weiteren Einwand, ob ein solcher Staat denn auch im Kriege der Macht anderer Staaten, welche diesen ihr Reichthum giebt, gewachsen sein werde, was denn wiederum ganz derselbe Einwurf, nämlich des vermeintlichen Segens äusserer Güter, nur nach einer anderen Seite hin ist. Sokrates zeigt daher an einem Beispiel, dass der wahre Staat es sogar mit zwei andern zugleich leichter, als mit einem aufnehmen würde, weil diese eben nicht einig unter einander sein und so um desto leichter eine Beute des an Tapferkeit durch die erhaltene Zucht überlegenen Feindes werden würden, dass er ferner leichter, als jeder sonstige Staat die Bundesgenossenschaft anderer sich erwerben kann, weil er ihnen alle Kriegsbeute überlässt und weil jeder auch ohnehin so hartgewöhnte Männer lieber zu Verbündeten, als zu Feinden wird haben wollen. Setzte man aber auch selbst den Fall, dass alle Reichthümer in einen einzigen von den andern Staaten zusammenflössen, so wird doch die Tüchtigkeit des wahren Staates die stärkere sein, denn jeder andere ist nicht einmal in

sich selbst Eins, sondern besteht aus zwei einander feindseligen Staaten, einem der Reichen und einem der Armen. Und so wird denn hiemit auf ein neues, aber freilich doch indirect schon vorn herein (s. S. 124 f.) der Erziehung zum Zwecke gesetztes Moment, nämlich die innere Einheit und Harmonie des Staats, die Eintracht seiner Bürger und wieder der einzelnen Stände unter einander, als Erfolg aller dieser Mittel hingewiesen, indem durch sie der Neuerungssucht und Ueberhebung der Masse, wie andererseits der unnöthigen und übertriebenen Härte und Unterdrückungslust der Wächter gegen dieselbe, die eben wiederum Unzufriedenheit und Neuerung erregen würde, gewehrt ist. Zu diesen Mitteln kommt nun noch die Beschränkung auch des Staatsgebiets auf eine mässige, etwa für die Zahl von tausend Kriegern angemessene Grösse hinzu, und sodann wird jene innere Einheit des Staats ausdrücklich als Eins mit dessen Gerechtigkeit oder damit bezeichnet, dass eben in ihm Jeder nur das Seine, d. h. das ihm durch seine Anlagen zugewiesene Geschäft betreibt und in die Rechte des Anderen nicht eingreift, was denn selbst von den verschiedenen Zweigen des Handwerkerstandes gilt, so dass auch hier keine strenge Erblichkeit Statt finden darf. Unter allen diesen Mitteln aber steht die Erziehung oben an, und wenn sie somit auch selbst erst auf die Anlagen gegründet ist, so beruht es eben doch auf der meistens eintretenden Vererbung auch der geistigen Eigenthümlichkeiten, dass wohlausgebildete Eltern auch Kinder von höheren Anlagen zu zeugen pflegen, so dass gerade durch diese Wechselwirkung der gute Staat, einmal eingeführt, immerfort im Guten wachsen und so im Laufe der Zeit einen immer erweiterten Kreis um denselben Mittelpunkt bilden wird. Da dies aber mit andern Worten heisst: die Entstehung vieler guter Menschen hängt von dem Vorhandensein des guten Staates, die des letztern selbst aber wieder von der wenigstens einiger guter Menschen ab, die ihn einführen, so wird durch diese Stelle schon auf die Erörterung dieses letztern Punktes im fünften bis siebenten Buche vorausgedeutet. Und wenn es dann weiter heisst, dass einige sonstige zur Erzeugung jener Einheit unter den Wächtern selbst noch erforderliche Mittel, nämlich die Weibergemeinschaft und die Regelung der Zeugung bei ihnen durch den Staat „für jetzt" noch übergangen, offenbar also einer Be-

sprechung im Folgenden vorbehalten werden, so ist damit gar erst recht augenscheinlich ausgesprochen, dass das fünfte Buch von vorn herein im Plane des Werkes liegt[915]), und es steht dies wiederum mit der obigen Aeusserung, dass hier nur noch erst ein Umriss des wahren Staates gegeben werde (p. 414. A.), im engsten Zusammenhang. Die Hauptsache also ist, — sagt Platon und schliesst damit den am Schluss des vorigen Absatzes angeregten Punkt der strengsten Stabilität des Staates auch mit dem seiner Einheit nunmehr ausdrücklich in Eins zusammen — die Verhinderung aller Neuerungen zumal in Bezug auf die Erziehung und somit auf die Gymnastik und musische Kunst überhaupt. Die weitere Folge aber davon ist, dass dann die Gesetzlichkeit sich von selber finden und es nicht vieler Gesetze bedürfen wird. Alle irgend den Cultus anlangenden Vorschriften aber sollen, wie sich später V. p. 461. E. 469. A. (s. XXIII) VII. p. 540. C. diese Bestimmung[916]) auch im Einzelnen wiederholt, von dem delphischen Apollon eingeholt werden — p. 422. A. — 427. D.

Diese letzte Bestimmung nun hängt eng damit zusammen, dass auch in der obigen Mythenkritik (s. S. 121.) doch das hellenische Götterthum selber stehen geblieben ist, und damit steht es wieder in einer Verbindung, die sich bereits im folgenden Abschnitte einigermassen aufklären wird, wenn wir aus dem eben Dargelegten noch ferner entnehmen, dass, gerade so wie es neben einigen vorzüglich guten und einsichtigen Menschen immer eine grosse Masse von schlechteren und unbedeutenderen giebt (S. 144 f.), und zwar offenbar aus demselben Grunde

---

915) Vgl. die guten Bemerkungen von Rettig a. a. O. S. 95 ff. Auch Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 550. hat dies bereits richtig erkannt. Wenn er aber meint, Platon würde diese auffallende Theorie dennoch nicht zunächst nur so obenhin eingeführt haben, wenn über diese seine Ansichten nicht bereits aus der Schule geschwatzt worden und sie somit seinen Lesern schon bekannt gewesen wären, so hat darauf Rettig a. a. O. Anm. bereits das Nöthige erwidert. Nur über den Sinn des Ὀρθότατα γὰρ, ἔφη, γίγνοιτ᾽ ἂν wage ich für jetzt nicht zu entscheiden.

916) Vgl. üb. dieselbe Gernhard *Quaestionum Platonicarum specimen primum*, Weimar 1839. 4. Quaestio II. S. 9 ff., der aber ihren letzten Grund nicht erkannt hat. S. u. Anm. 922.

der wahre Staat, auch wo er eingeführt ist, doch noch immer das Bestehen vieler schlechterer Staaten neben ihm voraussetzt.

XVII. Der fünfte Abschnitt des zweiten Haupttheils, IV. p. 427. D. — 445. E.

1. Die Tugenden des Staates (bis p. 431. D.)

Platon geht nunmehr zu einer ausdrücklichen Feststellung der vier Cardinaltugenden, wie sie ihm nach dem von uns Dargelegten von vorn herein als das leitende Ziel der ganzen bisherigen Erörterung vorgeschwebt haben, über und unterscheidet dabei hier zuerst ausdrücklich zwischen den Tugenden des Staats und des Einzelnen. Und zwar bleibt auch bei der zunächst vorgenommenen Gliederung der ersteren die Aufnahme der geschlossenen Vierzahl und zwar gerade dieser Cardinaltugenden aus dem gewöhnlichen griechischen Bewusstsein, aus welchem sie auch bereits in die Lehrweise des historischen Sokrates übergegangen waren, nur noch erst Hypothese, von deren Richtigkeit doch auch die des ganzen hier angewandten Verfahrens, durch die Auffindung der drei übrigen Momente auch das vierte mitzubestimmen, abhängt[917]); und so findet diese Voraussetzung denn erst in den beiden folgenden Absätzen dieses Abschnitts durch die Dreitheilung der Seele und die auf sie gegründete Vierzahl der Tugenden des Einzelnen ihre Bewährung[918]). Dies deutet Platon auch selber ausdrücklich an, indem er betont, dass die Tapferkeit in diesem ersten Absatz nur erst die staatliche, πολιτική, sei, p. 430. C., indem er sodann bei der Besonnenheit, um ihre Sphäre im Staate abzugrenzen, ausdrücklich auf die schon früher (s. S. 119. 124.) vorläufig von ihr aus der gewöhnlichen Vorstellung heraus gegebene Bestimmung und zwar genauer nur auf die Seite derselben, nach welcher diese Tugend als Selbstbeherrschung bezeichnet ward, also gerade ein Verhältniss des Einzelnen zu sich selbst ist, zurückgeht und nachweist, wie dies mindestens eine Zweitheilung der menschlichen Seele voraussetzt; indem er ferner p. 432. B. die gegebnen Bestimmungen der Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit des Staates nur in

---

917) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 20 f. 26.

918) Was Schleiermacher (s. vor. Anm.) verkannt hat.

so fern als richtig bezeichnet, als es wenigstens so den Anschein hat; indem er später p. 434. D. ff. die Richtigkeit dieser ganzen Gliederung der Staatstugend sogar mit dürren Worten von dem Zusammenstimmen der Gliederung der Tugend innerhalb der einzelnen Seele mit ihr abhängig macht und endlich p. 435. E. noch bestimmter sagt, dass alle Tüchtigkeit des Staats erst aus den Tugenden im Innern seiner Bürger in ihn hineinkommt[919]). Allein in p. 430. C. D. liegt auch eine noch weiter vorausgreifende Andeutung, dass nämlich bei diesem ganzen Verfahren die übrigen Tugenden hier nicht um ihrer selbst, sondern nur um der Gerechtigkeit willen in Betracht kommen, dass aber diese Betrachtungsweise selbst in der Folge einer anderen — und mithin höheren — Platz machen muss[920]). Denn ganz dieselbe Betrachtungsweise, nach welcher die Gerechtigkeit die Totalität der drei anderen ist und als solche folglich erst durch sie und nach ihnen ins Licht treten kann, herrscht ja auch noch in der Darlegung der Tugenden des Einzelnen im dritten Absatze dieses Abschnitts. Der Ausdruck πολιτική selbst ist zweideutig, indem er eben so gut die bloss vorstellungsmässige oder gemeinbürgerliche Tugend des Einzelnen bezeichnet, z. B. Phäd. p. 82. A. B., und etwas Höheres ist ja, wie wir sahen, durch diesen ersten Erziehungscursus auch in der That noch nicht gewonnen. Platon weist somit deutlich darauf hin, dass die einzelnen Tugenden noch nicht zu ihrem wahren Recht kommen, so lange sie nur in der Gerechtigkeit ihr Ziel haben, und deutet sonach schon auf die Erörterungen im sechsten Buche (s. XXVI.) voraus, in denen sie vielmehr in der Weisheit ihren wahren Einigungspunkt finden. Eben die Bezeichnung πολιτική lehrt uns aber auch bereits, dass die erstere Auffassung der Sache in so weit die richtige ist, als es sich um die praktische Wirksamkeit im Staat und überhaupt im Erdenleben handelt, während diese uns doch bald umgekehrt nur als das Mittel zur Befreiung von allen Erdenbanden und zur Erreichung der höhe-

---

919) Rettig a. a. O. S. 105 f. 111 f. 115 f. 118. 119. 123. 124 f., doch haben die S. 119. geltend gemachten Stellen p. 432. E. 433. A. B. zunächst eine andere Bedeutung. S. u.

920) Darnach ist Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 553. zu berichtigen.

ren Weisheit, der möglichsten Vereinigung mit den Ideen, erscheinen wird, so dass dann doch die Gerechtigkeit vielmehr die zuerst gefundene ist[921]).

Nur bei der Weisheit auch schon des Staates muss so viel bereits hier vorweggenommen werden, dass sie eben nicht mehr blosse Vorstellung, sondern wirkliche Erkenntniss, die wenn auch vorläufig nur erst bloss politische Einsicht des Herrscherstandes (s. S. 143.) ist. Die Tapferkeit aber des Staates ist die Bewahrung (σωτηρία) der durch die beschriebene Erziehung und die auf ihr beruhende Sitte (νόμος) hervorgebrachten richtigen Vorstellung über das Furchtbare und Nichtzufürchtende unter allen Lebensumständen von Seiten des Kriegerstandes. Die blosse richtige Vorstellung hierüber nämlich, wird hinzugesetzt, die auch bei untergeordneter und jener wahrhaften Ausbildung unfähiger Naturanlage und mithin nicht bloss beim dritten Stande, sondern auch selbst bei Thieren und Sklaven sich finden kann und somit wesentlich nur auf jener blossen untergeordneten Naturanlage beruht, verdient den Namen der Tapferkeit nicht, p. 430. B. C., offenbar weil ihr wegen der mangelnden Bildung und Bildungsfähigkeit die Dauerhaftigkeit fehlt[922]). Der wahre Grund dieser Unterscheidung nun aber erhellt wiederum erst aus der folgenden Gliederung der Seele,

---

921) Daher drückt sich auch Platon p. 428. A. über das zu befolgende Verfahren so zweideutig aus, dass gar nicht bestimmt daraus hervorgeht, ob das nachher von ihm wirklich eingeschlagne oder das an erster Stelle genannte besser zum Ziele führt. Vgl. Rettig a. a. O. S. 103 f.

922) Wenn Schleiermacher z. d. St. a. a. O. III, 1. S. 553. und Steinhart a. O. V. S. 185. behaupten, Thiere und Sklaven hätten nach Platon gar keine richtige Vorstellung, so ist dies dessen dürren Worten zuwider. Man vgl. die guten Bemerkungen von Rettig a. a. O. S. 109—111. gegen Schleiermacher und Schneider (in dessen angef. Ausg. z. d. St.). Darin hat aber wiederum Schleiermacher gegen ihn ganz Recht, dass dem erforderlichen Zusammenhange gemäss wirklich von drei Classen von Besitzern richtiger Vorstellung die Rede sein muss. Die des dritten Bürgerstandes durfte insonderheit bloss durch ἄνευ παιδείας γεγονυῖαν bezeichnet werden, weil es sich bei der Staatstugend eben zunächst nur um Staatsangehörige und nicht um Sklaven und Thiere handelt und weil sich bei den beiden letzteren der Mangel einer eigentlichen παιδεία von selber versteht.

indem den Thieren nach p. 441. B. die Vernunft abgeht und sie neben der Begierde nur noch den Muth besitzen, der hernach bei der Darlegung der Tugenden des Einzelnen als die Naturbasis der Tapferkeit erscheint. Fehlt ihnen somit das Selbstbewusstsein, so denkt sich doch Platon dabei ausgesprochenermassen das Bewusstsein in der Form einer niederen Art von Vorstellung und auch richtiger Vorstellung als möglich, daher auch oben bei der Darstellung der erforderlichen Naturanlagen eines Wächters den Hunden II. p. 376. A. eine gewissermassen philosophische Anlage, also, so zu sagen, ein Vernunftinstinct zugeschrieben werden durfte. Ja, er kann demgemäss selbst die Möglichkeit einer gewissen praktischen Ausbildung auch der Thieranlagen nicht bestreiten wollen, aber es bleibt dabei (nach S. 131 f. 140—142.) immer der grosse Unterschied, dass beim Menschen auch die Seite der Erziehung, welche rein in praktischer Gewöhnung besteht, dennoch mittelbar auch auf das Logische, auf die Vernunft einwirkt, und dass so erst bei ihm eine wirklich vernünftige, d. h. in sich allgemeine Vorstellung, also der höhere von den im Theätetos beschriebenen Graden derselben entsteht. So erst begreift es sich, was oben (S. 140 f.) über die Gesammtwirkung der musisch-gymnastischen Erziehung theils unmittelbar auf den höchsten Seelentheil, theils mittelbar durch den zweiten auf ihn gesagt ist; so ist ferner [923]) erst hier durch diesen Zusammenhang der schon im Laches p. 196 f. 197. D. und Protag. p. 349. C. ff. angeregte Unterschied menschlicher Tapferkeit und thierischer Kühnheit wirklich vollzogen; so erst versteht man endlich auch die wahre Bedeutung jener oft wiederholten Analogie des Hundes selbst, die somit vollends alles Bedenkliche verliert, indem sie so vielmehr gerade dazu dient, eben diese Unterscheidung des menschlichen und des thierischen Seelenlebens einzuleiten und eben dadurch das eigentliche Wesen menschlicher Tugend um so schärfer ins Licht zu setzen. Wie unumgänglich sogar aber gerade dies Verfahren ist, sieht man daraus, dass die Tapferkeit — und somit wohl die Tugend überhaupt — der Sklaven hier mit der der Thiere auf eine Linie gesetzt wird, denn nun erst wird uns mit einem Male klar, wesshalb so wiederholt (s. S. 129. 132. 148.) auf wahrhaft freien Sinn

---

923) Vgl. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 551—553.

der Staatsbürger gedrungen und die Wächter als Werkmeister der Freiheit des Staates bezeichnet wurden. Denn diese Freiheit und dieser freie Sinn ist somit nichts Anderes, als die ächt humane und human gebildete Tugend. Wesshalb aber diese den Sklaven nothwendig fehlen muss, lernen wir aus einer Stelle des folgenden Absatzes, p. 435. E. f., nach welcher dieselbe Verschiedenheit der Anlagen oder, wie es nunmehr genauer heisst, das Vorherrschen je eines der drei Seelentheile unter den Genossen desselben Staates und Volkes sich folgerecht auch unter den verschiedenen Völkern selber wiederfindet. Der Zusammenhang dieser beiden Stellen wird freilich erst aus dem fünften Buche klar, indem erst dort ausdrücklich der platonische Staat eben hiernach als ein hellenischer bezeichnet und ihm nur die Genossen anderer Völker, denen somit nur ein Minimum von Vernunft zukommt, so dass sie folglich stufenweise dem Zustande der Thierheit sich annähern, zu Sklaven zu machen erlaubt wird. S. XXIII. Nun begreift man auch erst die obige Schonung des hellenischen Volksglaubens und des delphischen Apollon (S. 150), und so zeigt es sich denn von Neuem wider Hermann, dass das Werk ohne das fünfte bis siebte Buch ein arg verstümmelter Torso bleiben würde, dessen eigentliche Bedeutung Niemand zu enträthseln vermöchte. Aber auch in der hellenischen Welt selbst ist der eine Stamm begabter, als der andere und eben darum auch innerhalb ihrer der gute Staat nur neben vielen schlechteren möglich, das musste Platon um so mehr annehmen, als ihm auch der erstere, eben als hellenischer Staat, nach dem vorhin über die mässige Grösse desselben Erörterten (S. 149.) nur ein Stadtgebiet ist[924]). Andererseits stellt er aber die hellenische Anlage noch immer so hoch, dass selbst vom dritten Stande, wo sie bereits so geringe ist, dass der Staat es nicht mehr der Mühe für werth hält, ihr eine besondere öffentliche Ausbildung angedeihen zu lassen, dennoch vermöge ihrer eine wahrhaft freie Gesinnung und Tugend erwartet wird.

Eben darum muss nun aber auch der Besonnenheit, welche

---

924) Vgl. über diesen ganzen Zusammenhang besonders die vortrefflichen Erörterungen von Hermann selbst Ges. Abhh. S. 137 ff., auch Zeller a. a. O. II. S. 307 f.

Tugend hiernach allein unter den Momenten der Totaltugend oder der Gerechtigkeit für den dritten Stand übrig bleibt, eine Bestimmung gegeben werden, vermöge deren sie die Weisheit und Tapferkeit bis zu einem gewissen Grade ersetzt und in sich schliesst, also selbst bereits eine gewisse Totalität der Tugenden ist, da sonst die Genossen dieses Standes nicht Tugend, sondern nur ein Moment von Tugend besitzen würden. Ist dies aber der Fall, so würde auch dem zweiten Stande ein Gleiches begegnen, wenn er nicht neben seiner Tapferkeit auch noch die Besonnenheit besässe, so dass also die erstere bei ihm nur in besonderer Ausprägung hervortritt. Es gilt hier ganz der schon S. 141 f. hervorgehobene Gesichtspunkt. Anders ist es mit der Weisheit, denn da die eigentlichen Besitzer derselben im Staate, die Herrscher, eben selbst die obersten Wächter sind, so muss dieselbe ja nothwendig die beiden Wächtertugenden, die Tapferkeit und die Besonnenheit, sogar in einem erhöhten Sinne schon in sich schliessen; zur politischen Einsicht gehört nothwendig die Erkenntniss des für den Staat Gefährlichen und Nichtgefährlichen und das Festhalten dieser Erkenntniss mit; und da die eigentliche Weisheit und Erkenntniss im zweiten und dritten Stande fehlt, so muss offenbar die Besonnenheit hier ein Analogon von ihr bilden, und daraus erklärt sich denn das bisher unerklärt Gebliebene, dass die Ausbildung zu ihr im Obigen seitens des zweiten Standes als die Entwicklung der philosophischen Anlage erscheint (S. 117. vgl. S. 130. 134.). Während daher in der Tapferkeit das praktische Element, das „Festhalten" der richtigen Vorstellung, so muss dagegen in ihr das theoretische, die letztere selbst, betont werden. Und so wird sie denn am Staate als Tugend nicht eines Standes allein ungleich der Weisheit und Tapferkeit, sondern als die übereinstimmende Vorstellung aller drei Stände darüber, wer zu herrschen und wer zu gehorchen habe, bezeichnet und nunmehr auch ausdrücklich ausgesprochen, was wir schon oben vorbereitet fanden (S. 140 f. 145 f. 149.), dass in ihr die Harmonie und Eintracht des Staates bestehe, und es versteht sich von selbst, dass, so weit man bei dieser Bestimmung die Herrscher allein ins Auge fasst, diese Besonnenheit ihrerseits vielmehr wiederum nicht blosse Vorstellung ist, sondern mit ihrer politischen Einsicht unmittelbar zusammenfällt, und dass auch beim Kriegerstande diese Besonnen-

heit durch seine Tapferkeit, falls dieselbe nur nicht in Rohheit ausartet, schon eben so unmittelbar mitgesetzt ist. Und das Erstere hebt denn auch Platon deutlich genug hervor, indem er p. 431. C., wo er, wie gesagt, die Besonnenheit als Staatstugend als blosse Folge von der Besonnenheit als Tugend des Individuums bezeichnet, sie in diesem letzteren Sinne als die richtige Leitung einer schon von Natur und durch richtige Erziehung nur mässigen und einfachen Begehrlichkeit nicht bloss durch richtige Vorstellung, sondern auch durch Vernunft definirt. Und bei dieser Gelegenheit wird uns dann wiederum auch ein Einblick in die Unterschiede der Anlagen von den wenigen wahrhaft Freien und der Masse der Menschen, die es nur scheinbar sind, von Freien und Sklaven, von Männern und Weibern, von Erwachsenen und Kindern gegeben, indem je den letzteren beziehungsweise ein Vorwiegen des begehrlichen Seelentheils zugeschrieben wird, und es bestätigt sich somit hier, was wir S. 114 f. vorgreifend bemerkt haben, dass eben auf diesen Gegensätzen die Nothwendigkeit des Staates als sittlicher Erziehungs- und Leitungsanstalt beruht.

In diesem ganzen Zusammenhange ist es nun wohl begründet, wenn die Gerechtigkeit namentlich mit der Besonnenheit bis zu einem gewissen Grade in Eins zusammenfliesst, und Schleiermacher[925]) hätte dies um so weniger tadeln sollen, als er ganz richtig erkannt hat, dass die vielen „sonderbaren Zurüstungen", welche Platon macht, um die Gerechtigkeit im Staate zu finden (p. 432. B. — E.), eben hierauf hinweisen sollen. Und so begreift es sich auch recht wohl, wie im Charmides p. 161 ff. die hier von der Gerechtigkeit gegebene Erklärung vielmehr auf die Besonnenheit angewandt werden konnte. Der Unterschied ist nämlich zunächst nur der, dass in der Besonnenheit, wie gesagt, das theoretische Moment, die richtige Ansicht aller Bür-

---

925) a. a. O. III, 1. S. 125 f. Ihm folgt Wehrenpfennig a. a. O. S. 37. Seltsam ist die von Rettig a. a. O. S. 137 versuchte Vertheidigung Platons, es gehöre zum Wesen der Besonnenheit der Einzelnen nur die Unterordnung der Begierde unter die Vernunft, nicht aber die Harmonie der Seele, und letztere sei vielmehr die Gerechtigkeit, während doch umgekehrt Platon gerade diesen Begriff der Harmonie aller drei Seelentheile, beziehungsweise Stände ausdrücklich der erstern und gar nicht der letztern zuschreibt, p. 430. E. 432. A. 442. D.

ger über die einem jeden im Staate zukommende Stellung, in der Gerechtigkeit aber ausschliesslich das praktische, dass jeder dem entsprechend auch das Seine wirklich thut und in die Sphäre des Anderen nicht übergreift, also auch Jedem das Seine giebt und lässt, hervorgehoben wird. Daraus entspringt aber ein zweiter, wichtigerer Unterschied. Die Gerechtigkeit scheint hiernach bloss Folge der Weisheit, Tapferkeit und namentlich Besonnenheit zu sein, in Wahrheit wird sie aber von Platon als ihre Wurzel bezeichnet, indem geltend gemacht wird, dass sie im Keime eben schon im Nothstaate sich vorfand, in welchem doch von einem Unterschiede von Herrschern und Unterthanen und gar zwischen den drei Ständen noch nicht die Rede ist, folglich aber auch noch nicht von jenen drei anderen Tugenden. Die Tugend als praktische Ausübung auf Grund der blossen Naturanlage geht der vorstellungsmässigen und bewussten Tugend voran, als der Keim der Entwicklung, und endet, nachdem sie in Weisheit, Tapferkeit und zumal in der allen Menschen zugänglichsten Form in der Besonnenheit Inhalt des theoretischen Bewusstseins geworden, wiederum, nunmehr aber in der durch dasselbe geleiteten und entwickelten Weise, in der praktischen Ausübung. Das ist der Cirkel, in dem sich überhaupt alles Endliche dreht und durch welchen es sich eben in das Unendliche auflöst, derselbe Cirkel, welcher sich in dem obigen, schon von Platon selber angemerkten (S. 149.) fortbildet, nach welchem letzteren die gute Erziehung, die den guten Staat erst bilden soll, doch schon sein Bestehen voraussetzt. Jene „sonderbaren Zurüstungen“ sind also nichts Anderes als ein mythischer Apparat, welcher gleich im Anfange p. 427. D. durch das Erflehen einer besonderen — göttlichen — Erleuchtung schon vorbereitet ward; und die Unterschiede der Tugend gehören hiernach bloss dem Werden an und müssen daher „etwas Schwankendes und Fliessendes behalten“ [926]). Dies deutet denn auch Platon bestimmt genug an, indem er bemerkt, dass jede

926) Steinhart a. a. O. V. S. 186. Um so weniger durfte er aber mit Vernachlässigung des im Texte entwickelten, von Platon selber gegebenen Unterschiedes auf eigene Hand einen anderen aufsuchen, welcher in diesem ganzen Zusammenhange nicht im Mindesten begründet liegt.

dieser Tugenden so gut wie jede andere den Staat zu einem guten macht, indem eben jede die andern schon mit einschliesst und zu ihrem eignen Bestehen voraussetzt. Aber er spricht auch sofort noch deutlicher, indem er uns zugleich die richtige Bedeutung der obigen scheinbaren Episode über Arzt und Richter, wie wir sie bereits vermuthet haben (S. 138 f.), jetzt selber an die Hand giebt. Denn ausdrücklich schreibt er jetzt den Herrschern die Rechtspflege zu, die eben nichts Anderes als die Gerechtigkeit selbst nach Seiten ihrer nachhelfenden Aufrechterhaltung ist, so dass in Wahrheit die Gerechtigkeit des Staates schon hier mit der politischen Weisheit seiner Herrscher und der in Folge dessen von ihnen getroffenen Massregeln zusammenfällt. Und wenn Platon daher p. 432. A. meint, man habe von der ersteren bisher schon fortwährend, aber nur „gewissermassen“ gesprochen, oder dass das Thun des Eigenen vielleicht nur erst eine „Art von Gerechtigkeit,“ p. 433. A., oder dass es wenigstens nur, „wenn es in gewisser Weise geschieht,“ Gerechtigkeit sei, p. 433, B., so erläutert er dies jetzt selber zum Schlusse dahin, dass die des Nothstaates, vermöge deren selbst die verschiedenen Gewerbsleute einander nicht ins Handwerk pfuschen dürfen, die er zwar auch vorhin als ein untergeordnetes Moment in den Idealstaat aufgenommen hat (S. 149.), doch in Wahrheit diesen Namen noch nicht verdient, sondern vielmehr erst die strenge Aufrechterhaltung der geistig sittlichen, so wie materiellen Eigenthümlichkeiten eines jeden der drei Stände. Besonnenheit und Gerechtigkeit aber fallen, wie sich nunmehr in diesem Allen noch ausdrücklicher, als bisher (s. bes. S. 149) ergiebt, mit der inneren Einheit und Eintracht des Staates in Eins zusammen.

XVIII. Fortsetzung. 2. Die Dreitheilung der Seele (bis p. 441. C.).

Bei der Lehre von den drei Theilen der Seele erklärt nun Platon vollends von vorn herein, p. 435. C. D., nicht den längeren, d. h., wie er hernach VI. p. 504. vgl. VII. p. 531. D. selber angiebt, den streng dialektischen Weg (vgl. Phädr. p. 246 A. s. Thl. I. S. 228.) einschlagen zu wollen. Oder vielmehr, da eine genetische Herleitung des Endlichen aus der Idee eben auch

hier wiederum unmöglich ist[927]), so ist doch in der Folge nicht, wie hier vorläufig noch geschieht, bei der blossen empirischen Beobachtung als solcher stehen zu bleiben, sondern auch eine solche mehr oder weniger in Mythen gehüllte Beobachtung will doch allerdings möglichst nach der Analogie der Idee geregelt sein, und haben wir daher vorläufig aus eignen Mitteln zu zeigen, wie hiernach die platonische Seelenlehre sich nicht anders gestalten konnte und erst hiedurch verständlich wird, so dürfen wir doch von vorn herein auf Grund der inzwischen deutlicher hervorgetretenen Ideenlehre von Platon selbst die entsprechenden Aufklärungen im zehnten Buche, sei es auch nur in andeutender Weise[928]), erwarten.

Die Menschenseelen sind zwar auch in ihrer präexistentiellen, körperlosen Reinheit betrachtet nicht Ideen[929]), denn es giebt nur eine Idee von jeder Art und folglich auch nur eine der Seele, wohl aber nur Vernunft, Bewusstsein im strengen Sinne, d. h. nur theoretisches Bewusstsein, und nicht praktisch, und es muss dies so sein, wenn die Seele wirklich das höchste Ebenbild der Idee ist, deren Thätigkeit oder Bewegung auch allein in ihrer Erkenntniss besteht[930]) (s. S. 24. Thl. I. S. 456.). Aber eben weil die Seele auch so schon in der Vielheit existirt, individuell und Erscheinungsding ist, trägt sie die Materie an sich und muss nothwendig in der Räumlichkeit oder Körperlichkeit leben, und erst aus der Beziehung auf diese entspringt der Wille und erst so wird sie praktisch. So setzt sich denn einerseits zwischen Geist und Körper der Dualismus von

---

927) Dies gegen Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 555 f.

928) Weiter wird dann, wie wir später sehen werden und wie Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 71. und Steinhart a. a. O. V. S. 27-80. ganz richtig angeben, dieser letztere Weg im Timäos verfolgt.

929) Die entgegengesetzte, schon von E. Müller a. a. O. I S. 249 ff. und Zeller a. a. O. II. S. 194 f. m. Anm. 2. u. 4. hinlänglich widerlegte und Platons eignen ausdrücklichen Erklärungen im Phäd. p. 103—105. (s. Thl. I. S. 456 f.) widersprechende Annahme von Ritter a. a. O. II. S. 303. hätte Wehrenpfennig a. a. O. S. 24. nicht wiederholen sollen. Seine sonst treffende Kritik der platonischen Ethik wird durch diese unrichtige Grundauffassung doch vielfach allzuscharf und dadurch schartig.

930) Auch dies hat Wehrenpfennig a. a. O. S. 24. 40. 43. 44. nicht scharf genug erkannt.

Idee und Materie fort, andererseits aber schwächt er sich doch bereits auf diesem abgeleiteten Gebiete dermassen ab, dass doch der Leib eben nur die niedrigste Function der Seele ist. Er wächst in sie und sie in ihn hinein, und so entstehen die beiden unbewussten Seelentheile, die Begierde und der θυμός (oder das θυμοειδές), d. h. das instinctmässige sittliche- und Rechtsgefühl, der natürliche Eifer für alles Gute und Schöne, von welchem Zorn, Muth und Energie nur verschiedene Aeusserungen sind. Denn dass auch die Begierde nicht mehr dem Körper als solchen angehört, ist schon im Phileb. p. 35. (s. S. 31 f.) bewiesen und wird daher hier p. 436. ohne Weiteres vorausgesetzt. Beide, Eifer und Begierde, sind aber sonach gemeinsam nichts Anderes, als der Wille, welcher dergestalt seltsam genug, aber ganz folgerichtig sich bei Platon in zwei förmliche verschiedene Theile zerschlägt, wogegen das Gefühl offenbar noch nicht von ihm unterschieden ist. Das Dämonische, das Unsterbliche im Menschen, d. h. eben hiernach die Vernunft in ihrer Reinheit, haben wir nun bereits II. p. 382. B. ff. (S. 123 f.) gehört, ist frei von Irrthum, und der Gegensatz zwischen wahrer und falscher Vorstellung und somit auch der zwischen Erkenntniss und Vorstellung selbst, als dessen logische Voraussetzung, entspringt somit erst aus der sinnlichen Seite des Seelenlebens. Nämlich die Vernunft geht zunächst durch den Eintritt ins körperliche Dasein fast ganz im Unbewusstsein unter: beim Kinde sind, so ward uns noch eben p. 431. C. (S. 157.) gesagt, die Begierden vorherrschend und, so wird p. 441. A. hinzugefügt, der Eifer vertritt bei ihm noch erst die Stelle der noch ganz unentwickelten Vernunft. So wird das Unbewusste zur Voraussetzung und zum bedingenden Moment des Bewussten und die Entfaltung des theoretischen Bewusstseins lehnt sich an den praktischen Trieb (Eros) an, und es ist dies möglich, weil auch die Begierde bereits stets auf das Gute gerichtet ist (p. 438. A.), und es also nur der Befreiung von der durch sie erzeugten falschen theoretischen Vorstellung über dasselbe bedarf. Nun erst wird es klar, warum alle Erziehung zunächst praktische Gewöhnung sein, eine Reihe anderer sinnlicher Mittel neben dem Worte zu Hülfe nehmen und durch den Leib auf die Seele, durch den Eifer auf die Vernunft wirken muss (S. 140 ff.), aber auch eben so, warum der Erfolg derselben ein vorwiegend theoretischer, die richtige Vor-

stellung und schliesslich die Erkenntniss ist. Man hat gefragt [931]), welchem der Seelentheile die Vorstellung eigentlich angehöre, aber Platon selber giebt ja eben hiernach p. 442. D. die Antwort: keinem ausschliesslich, sondern der Wechselwirkung von allen dreien, (s. XIX.). Man hat ferner in dem Satze, der Mensch müsse die drei Seelentheile in sich in Harmonie bringen (p. 443. D. f. vgl. VIII. p. 571 f. IX. p. 588—590,) ein viertes übergreifendes Moment, eine inhaltleere Form der Einheit des bestimmenden Willens gefunden [932]); allein so wahr es ist, dass der letztere bei Platon nicht zu seinem Rechte kommt, so ist doch dabei nicht zu übersehen, dass diese Harmonie nach dem S. 141. Bemerkten die unbedingte Unterordnung der beiden niederen Theile unter die Vernunft [933]), und dass „der Mensch," dem hier diese Aufgabe gestellt ist, doch wenigstens vorzugsweise nur dessen wahres Selbst oder die Vernunft ist, welche durch Nachdenken die richtige theoretische Erkenntniss zu finden hat, mit welcher nach dem eben Erörterten das richtige Handeln sich von selber findet, wenn auch die Durchführung desselben im Einzelnen nicht ihr, die sie eben nicht praktisch ist, sondern dem Eifer als ihrer Executive anheimfällt; und sodann ist diese Aufgabe ja auch nur das für den Einzelnen nie vollständig lösbare Ideal, weil eben die reine Vernunft allerdings nicht erst nachdenkt, sondern bereits weiss, so dass also das wahre Ziel vielmehr die Abwerfung der beiden niederen Seelentheile zusammt dem Körper mit dem Tode ist, der aber freilich dieselbe auch wiederum nur annähernd gewährt. Es ist nicht zu übersehen, dass gerade hier die erziehende und leitende Hülfe Anderer, die Nothwendigkeit des Staates eingreift, wie dies Alles ja auch Platon am Schlusse des neunten Buches selber auf das Eingehendste ausführt (s. XL.). Und so erledigt sich endlich auch die verwandte Frage, wie bei dieser psychologischen

931) Zeller a. a. O. II. S. 273 f. Richtiger Brandis a. a. O. II. a. S. 401 f.

932) Wehrenpfennig a. a. O. S. 33. Vgl. dagegen Anm. 1076.

933) Von einer Unterscheidung der Besonnenheit als freier Zusammenstimmung der niederen Seelentheile mit den höheren und der Mässigung als einer von der Vernunft errungenen Gewalt über die ersteren, wie sie Schleiermacher a. a. O. S. 28. Platon unterschiebt, ist nirgends die Rede.

Dreitheilung die Einheit des Selbstbewusstseins bestehen könne[934]), denn einmal kommt eine Einheit im strengen Sinne ja nur den Ideen zu und sodann ist die bedingte übergreifende Einheit eben in dem vernünftigen Theile, der doch immer der Ursprung aller anderen bleibt, in der That gegeben. Alle Sünde und aller Irrthum besteht bei Platon nur in der Sinnlichkeit, daher das unverhältnissmässige Gewicht, welches auf die geistige Ausbildung gelegt wird; aber die Endlichkeit der menschlichen Vernunft selber ist es, die den sinnlichen Hang erst hervorruft[935]), daher dennoch diese Ausbildung bei weitab den meisten Menschen einen allzu unfruchtbaren Boden findet und die scheinbar so widersprechende, schon von Aristoteles[936]) bemerkte, in Wahrheit aber von diesem Standpunkt durchaus nothwendige Ergänzung derselben durch die allermateriellsten und geradezu unsittlichsten Mittel eintreten muss.

Und so scheidet denn Platon auf Grund vom Satze des Widerspruchs (p. 436. B. — 437. B.), wie er ihn zuerst im Theätetos[937]) an der Kritik des Protagoras und dann im Soph. p. 252. D. ff. vgl. Phäd. p. 103.—105. (s. Thl. I. S. 303. 457. Anm. 657.) entwickelt hat, und mit deutlicher Rückbeziehung auf diese früheren Erörterungen zunächst (p. 437. B. — 439. E.) Vernunft und Begierde, dann (p. 439. E. — 440. E.) Begierde und Eifer und endlich (p. 440. E.—441. C.) diesen blinden, schon bei Kindern und Thieren sich äussernden Eifer von der bewussten Vernunft. Auffallend ist es dabei, dass die Unterscheidung des Substantiellen und Accidentellen an jeder Begierde und die Eintheilung der Begierden und Kenntnisse nach ihren besonderen, fest abgeschränkten Gegenständen in besondere Classen, p. 437. D.—438. D., für den unmittelbaren Zusammenhang eigentlich ganz

934) Zeller a. a. O. II. S. 274. Wehrenpfennig a. a. O. S. 30. Vgl. auch schon Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 53 f.

935) Dies übersehen zu haben ist die nächste Folge von dem Anm. 929. hervorgehobenen Grundirrthum Wehrenpfennigs. Vgl. Anm. 1067.

936) Pol. II, 2, 10. (II, 5 p. 1263. b., 38 ff.)

937) Steinhart a. a. O. S. 187. u. 685. Anm. 191. Einen besonderen Rückblick auf den Parmenides vermag ich dagegen, so sehr allerdings dieser Dialog die höchste Anwendung vom Satze des Widerspruchs enthält, in der vorliegenden Stelle nicht mit Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 556. und Stallbaum a. a. O. Prol. S. LXIII. zu finden.

entbehrlich ist, denn ein Unterschied zwischen Begierden und Kenntnissen[938]) wird ja hiedurch ausgesprochenermassen nicht begründet. Oder soll schon hier darauf vorausgedeutet werden, dass diese Einzelwissenschaften und Einzelkünste gar keine wahren Wissenschaften, sondern nur Vorstellungen oder höchstens ein Mittleres zwischen Erkenntniss und Vorstellung sind im Gegensatz gegen die Wissenschaft alles wahrhaft Wesentlichen, das Wissen des Wissens selber oder die Dialektik, zumal dabei auch an die bloss relative Beschaffenheit auch der mathematischen Grössen erinnert und Einem somit lebhaft die verwandten Erörterungen im Charmides p. 165.—168. ins Gedächtniss gerufen werden?

XIX. Fortsetzung. 3. Die Tugenden des Einzelnen (bis p. 444. A.).

Platon bezeichnet nunmehr sofort auch ausdrücklich diese psychologische Dreitheilung als die gemeinsame Grundlage der Staats- und der individuellen Tugenden, indem er es jetzt, an p. 434. D. ff (s. S. 152.) anknüpfend, ohne Weiteres für ausgemacht erklärt, dass die Unterschiede der letzteren ganz denen der ersteren entsprechen. Die Gerechtigkeit geht hier voran, indem sie auch hier bereits als die praktische Naturbasis aller anderen Tugenden erscheint, sofern vorauszusetzen ist, dass jeder Theil wenigstens einigermassen bereits von Natur das Seine thue, wenn die Vernunft überhaupt die Regelung und Herrschaft über die beiden anderen Theile oder die Weisheit erreichen soll. Deutlicher, als bei den Staatstugenden, zeigt sich nun aber hier noch, dass die Unterschiede bloss verschiedne Betrachtungsweisen derselben Sache sind. Denn wenn die Tapferkeit als das Festhalten an dem Ausspruche der Vernunft seitens des Eifers bezeichnet wird, so ist dies ja eben nur die richtige Leitung des letztern durch die erstere, also ein Theil der Weisheit, und wenn die Besonnenheit in mythisch personificirender Weise zu einer gleichsam bewussten Unterordnung seitens der beiden niederen Seelentheile unter die Vernunft erhoben wird, so blickt doch der wahre Sachverhalt hindurch, indem als das Wesent-

---

938) An welchen Steinhart a. a. O. V. S. 187 f. denkt. Aehnlich auch Brandis a. a. O. II. a. S. 404.

liche dabei die allen dreien gemeinsame (S. 162.) richtige Vorstellung über ihr gegenseitiges Verhältniss, das ὁμοδοξάζειν, und die darauf beruhende Harmonie der ganzen Seele angegeben wird, und wenn somit überhaupt noch ein Unterschied von der Weisheit bleibt und also auch die Gerechtigkeit nicht durch die letztere allein erfüllt wird, so ist dieses noch nur der, dass auch die höchste menschliche Erkenntniss nicht vollkommen ist, sondern Manches Sache der Praxis und der blossen Vorstellung bleibt. Deutlich kommt überdies Platon p. 441. E. f. noch einmal darauf zurück, dass schon die gymnastisch-musische Erziehung, mit deren Wirkungen und sonach mit der bloss vorstellungsmässigen Tugend wir es hier überdem, wie schon S. 121. 123. 133 f., 143. 146. 152 f. erinnert wurde, nur erst zu thun haben, sich bloss auf Vernunft und Eifer bezieht und dadurch schon für das richtige Verhalten der Begierde mit sorgt (s. S. 140 f.), wobei er es zugleich klarer als zuvor ausspricht, dass das Element des Worts in dieser Erziehung die erstere kräftigen, Harmonie und Rhythmos aber den letzteren sänftigen soll, da nur im Falle einer verkehrten Erziehung nach p. 441. A. von demselben zu fürchten ist, dass er die Begierde und nicht die Vernunft unterstützen werde.

Wie nun vorhin (S. 159.) die Gerechtigkeit des Nothstaates nur als ein untergeordnetes Moment des Idealstaates ausdrücklich bezeichnet ward, so werden denn jetzt auch die bloss vereinzelten und einseitigen Bestimmungen von der des Einzelnen im ersten Buche ausdrücklich in ihr bedingtes Recht eingesetzt und das Wahre an ihnen als eine blosse untergeordnete Folge dieser höhern Gerechtigkeit erwiesen[939]), p. 442. D.—443. B., dann aber — mit Rückbeziehung auf den Ausgangspunkt dieser ganzen bisherigen Erörterung von der Analogie des Staates als des Bildes im Grossen und der einzelnen Seele als des im Kleinen (S. 110.) — die Gerechtigkeit auch des Idealstaats nur als ein Abbild (εἴδωλον) von der in der einzelnen Seele bezeichnet. Dies ist nur die unmittelbare Folge davon, dass die Gliederung der Einzelseele die Grundlage dieser ganzen Erörterung bildet: die wahre Tugend ist ein Verhalten des Menschen zunächst zu sich selbst und von da ab erst gegen Andere, und nur die letz-

939) Steinhart a. a. O. V. S. 191.

tere Seite ist das, was den Staat ausmacht, dieser also nur die Aussenseite des menschlichen Innern. Damit hat sich aber die Sache geradezu umgekehrt: nicht aus dem Bilde im Grossen, wie dort oben (S. 110.) behauptet worden, ist das Bild im Kleinen, sondern umgekehrt entwickelt, die drei Stände im Staat nach Analogie der drei Theile in der Seele gestaltet worden[940]), wenn auch freilich diese Analogie in sofern im Stiche lässt, als die Herrscher selber erst aus den Kriegern hervorgehen und somit ihnen viel näher stehen, als die Vernunft dem Muthe [941]). Und so scheint denn der Sinn jener obigen Behauptung nur der zu sein, von welchem wir gleich ursprünglich (S. 109 f. 115.) ausgingen, dass die höchste Tugend des Einzelnen nur im richtigen Staate möglich ist und daher auch nur in und mit ihm erkannt werden kann. Allein die Betrachtung ist noch nicht am Ziele; ein sicheres Urtheil lässt sich erst fällen, nachdem die Ideenlehre bestimmt hervorgetreten ist. Das Mythenartige der ganzen Construction des Staates aber wird hier geradezu eingestanden, indem jene Behauptung selbst nicht allein als ein blosses „träumendes Ahnen" bezeichnet, sondern auch zugegeben wird, dass man nur durch göttliche Hülfe von vorn herein auf die Gerechtigkeit oder wenigstens jenes Abbild von ihr gestossen sei.

XX. Fortsetzung. 4. Zusammenfallen der Glückseligkeit mit der Gerechtigkeit.

Ist nun Gerechtigkeit und also Tugend überhaupt sonach Gesundheit der Seele (vgl. S. 140 f.), so ist Ungerechtigkeit Krankheit und Zerrüttung derselben. Damit wendet Platon sich zur Beantwortung der Einwürfe des Glaukon und Adeimantos, eben damit ist aber die Frage, ob der Gerechte oder der Ungerechte glückselig sei, bereits beantwortet. Denn da das Leben mit allen sonstigen äusseren Gütern ohne leibliche Gesundheit keine Befriedigung gewährt, das, wodurch wir leben, aber, wie es mit offenbarem Rückblick auf frühere Dialoge, zumal Soph.

940) Rettig a. a. O. bes. S. 128 ff., Wehrenpfennig a. a. O. S. 40. f.

941) Ritter a. a. O. II. S. 500 f. Brandis a. a. O. II. a. S. 532 ff. Zeller a. a. O. II. S. 290 f. Anm. 2.

p. 246. E. ff. (s. Thl. I. S. 298.) und Phädon heisst, nicht der Körper, sondern die Seele ist, so muss es auf die Gesundheit der letzteren noch ungleich mehr dabei ankommen. Es gilt also jetzt nur noch, im Einzelnen den absteigenden Stufengang aller anderen Staats- und Seelenverfassungen von dieser wahren aus darzulegen, bei welcher letzteren es im Staate gleichgültig ist, ob Einer oder Mehrere herrschen, ob sie also eine Monarchie oder eine Aristokratie im eigentlichsten Sinne des Wortes, d. h. eine Herrschaft der wirklich Besten und Einsichtigsten ist. — p. 444. A. — 445. E.

Dieser Uebergang würde nun auf dem geraden Wege sofort zu den Erörterungen des achten und neunten Buches geführt haben, von denen gleich hier bemerkt werden mag, dass auch sie keine historische Bedeutung haben können und sollen[912]), sondern dass der Uebergang der Verfassungen in einander ganz ideal lediglich so gehalten ist, wie er sich von der Einführung der wahren aus ungefähr gestalten würde, im Wesentlichen also nur den Sinn hat, „die Abfolge hinsichtlich der Wahrheit und des Werthes auszudrücken.“ Es gehört viel dazu, dem Platon eine solche historische Unkenntniss zuzumuthen, dass er nicht gewusst haben sollte, wie sich diese Uebergänge geschichtlich meistens ganz anders gestaltet haben. Ehe nun aber zu diesen Erörterungen geschritten wird, musste vorher die Ausführbarkeit des Staatsideals selbst untersucht werden, es musste ferner die bisher der Durchsichtigkeit halber gegebene blosse Skizze desselben zuvor näher ausgeführt, es musste namentlich auch von der Bildung der Staatsherrscher selbst gehandelt und dem Ganzen in der Ideenlehre erst seine feste Grundlage gegeben werden. Und die Schlussbemerkung über Einheit und Mehrheit der Herrscher macht auch hiezu bereits den Uebergang, indem

912) Wie Aristot. Polit. V, 12. Bekk. annimmt, unter welcher Voraussetzung denn freilich den Platon alle die Vorwürfe treffen würden, mit denen er diese Erörterungen überhäuft. Um so weniger hätte Steinhart a. a. O. bes. S. 694. Anm. 230. gegen Schleiermacher a. a. O. III, I. S. 47. diese Ansicht erneuern und sich noch gar dafür auf zwei doch eben lediglich mythische Darstellungen, die im Politikos und die im Timäos, berufen sollen, zumal nach der gründlichen Widerlegung, welche Zeller Plat. Stud. S. 205—207. (vgl. Phil. d. Gr. II. S. 294.) derselben hat angedeihen lassen.

der wahre Staat nach dieser nun zunächst folgenden scheinbaren Episode zuvörderst freilich von einem einzelnen Herrscher ins Leben gerufen werden muss, im Verlauf seines Bestehens aber nothwendig eine Mehrheit von Solchen in sich heranbildet, die ihn zu leiten berufen sind.

XXI. Der dritte Haupttheil: Lebensordnung der Wächter, V. p. 449. A. — p. 471 C. — Erster Abschnitt: Theilnahme der Weiber am Wächterberufe (bis p. 457. B).

Dass nun Platon in der That gleich bei der ersten wie beiläufigen Erwähnung der Weiber- und Kindergemeinschaft unter den Wächtern, IV. p. 423. E. f. (s. S. 149 f.), die nunmehr zunächst erfolgende genauere Ausführung derselben im Plane hatte, ergiebt sich jetzt von Neuem aus der ausdrücklich p. 449. C.D. gemachten Andeutung, dass man jene Erwähnung noch gar nicht in dem von ihm beabsichtigten strengen Sinne zu deuten gebraucht hätte [943]). Hatte doch der pythagoreische Spruch, auf welchen er sich bei derselben bezieht, dass Freunden Alles gemeinsam sein müsse, wahrscheinlich nur den Sinn eines sittlichen Gebotes [944]). Sagt doch Adeimantos, sie Alle hätten schon längst eine genauere Erörterung dieser Punkte erwartet, die ja von so entscheidender Wichtigkeit für den Staat seien, und Sokrates gesteht zu, dass er sie zu geben verpflichtet sei, und giebt vor, dass er sich nur um der Schwierigkeit der Sache willen ihr habe entziehen wollen, p. 449. D. — 450. C. [945]). Freilich, wenn man im Folgenden eine ausdrückliche Vertheidigung Platons gegen wirkliche wider seine Ansicht von der Stellung des weiblichen Geschlechts erhobene Angriffe erblickt [946 a]), so könnte man eben aus dieser letzteren Wendung den Schluss zu ziehen geneigt sein, dass der bisherige Theil des Werkes früher her-

943) Rettig a. a. O. S. 143. Anm. — van Voorthuysen *De Platonis doctrina de communione bonorum mulierum et liberorum in libris de republica proposita*, Utrecht 1850. 8. steht mir nicht zu Gebote.

944) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 227 f.

945) Rettig a. a. O. S. 153. 155.

946 a u. b) So Steinhart a. a. O. V. S. 194 f., und schon Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 560. Vgl. auch Hermann Gesch. und Syst. S. 540.

ausgegeben sei und jene Einwürfe veranlasst habe, durch welche Platon erst zur Einfügung dieser ganzen scheinbaren Episode veranlasst worden sei. Allein jene ausdrückliche Erklärung, dass man diese seine Ansicht aus jener ersten kurzen Andeutung nicht hätte herauslesen können, beweist, dass diese Angriffe höchstens gegen mündliche Mittheilungen von ihm gerichtet gewesen sein könnten [946 b]), und nicht genug: eine genauere Betrachtung von Platons Worten lehrt sogar, dass von solchen wirklichen Angriffen hier überall nicht die Rede ist, indem er vielmehr mit dürren Worten sagt, dass er „im Namen Anderer sich selbst" den Einwurf mache, ob nicht die Theilnahme der Weiber des Wächterstandes an allen Geschäften der Männer jenem leitenden Grundsatze des Staatsrechts oder der Geschäftstheilung widerspreche, p. 453. A. ff., einen Einwurf also, der von Anderen möglicherweise erhoben werden könnte, im Voraus abschneidet. Und wenn er erwartet, dass ihm die gymnastischen Uebungen nackender Weiber „den Spott der Witzmacher" oder eine „komödirende" Darstellung — vermuthlich auf der Bühne — zuziehen werden, so ist dabei ja sogar ausdrücklich erst von der Zukunft die Rede, wenn es auch immerhin möglich, ja sogar wahrscheinlich ist, dass ihm dabei die Verspottung verwandter Ideen von Güter- und Weibergemeinschaft in den Ekklesiazusen des Aristophanes vorschwebte [947]). S. u. XLIV. Und so bleibt denn nichts Anderes übrig, als in jener obigen Wendung, durch welche diese Erörterung als eine dem Sokrates gleichsam nur abgedrungene erscheint, und namentlich auch in dem „Flehen zur Adrasteia," p. 451. A. ff., das Zugeständniss zu erblicken, dass alle diese Ansichten dem Platon selber keineswegs unbedenklich sind und dass es allerdings in solchen Dingen keine streng wissenschaftliche Sicherheit giebt, dass er aber doch nach der reiflichsten Ueberlegung keine anderen, als sie allein für richtig zu halten vermag. Nennt er nun diese Erörterungen scherzhaft „das Weiberdrama," p. 451. C., welches nun nach dem Abschlusse des Männerdramas zu folgen habe, so würde allerdings, wenn es dem Platon mit diesem Abschlusse Ernst wäre und somit Alles, was im weitern Verlauf über die Staatsherrscher dargelegt wird, nicht mehr zu dem Auftreten der Männer gehören sollte, das

947) Wie schon Böckh *De simult.* S. 26. meint.

ganze fünfte, sechste und siebente Buch mit unter jenem sonst für diese ganze Masse höchst unpassenden Namen mit inbegriffen sein [948]). Allein in Wahrheit ist dies ja nicht bloss ein innerer Widersinn, sondern jener angebliche Abschluss widerspricht auch der frühern Versicherung, dass alles Bisherige nur erst eine Skizze des Staates sei (S. 142.), und er dient somit hier nur dem Scheine, als ob das Folgende eine blosse nachträgliche Episode wäre. Der wahre Sachverhalt wird aber auch sofort dabei angedeutet, indem ausdrücklich eben nur das, was Adeimantos zu hören verlangt und nicht alles Andere, was diese Bücher sonst noch enthalten, als das Weiberdrama bezeichnet wird.

Was nun endlich die Beweisführung selbst anlangt, so lässt sich gegen sie Nichts einwenden, sobald einmal die Nothwendigkeit der Aufhebung alles Eigenbesitzes und eigenen Hausstandes bei den Wächtern zugestanden war, da in Folge dessen eben der eigenthümliche Wirkungskreis des Weibes im Schosse der Familie von Platon übersehen werden musste, und nachdem einmal der Unterschied der Individualitäten zu einem specifischen ausgeartet war, musste folgerecht der der Geschlechter sich in einen bloss quantitativen verkehren. Bemerkenswerth aber ist es, dass Platon nunmehr bei allen Einzelpunkten immer gleich die Ausführbarkeit mit ins Auge fasst. Der nächste derselben ist nun im:

XXII. zweiten Abschnitt (bis V. p. 466. D.)

die eigentliche Weiber- und Kindergemeinschaft der Krieger und die Regelung der Zeugung bei ihnen durch die Herrscher so wie die öffentliche Auferziehung ihrer Kinder gleich von der Geburt an, wobei es wieder charakteristisch ist, dass, selbst um diesen zweiten bevorzugten Stand nicht schwierig zu machen, wieder ein erlaubter Betrug der Herrscher nöthig wird, um die tüchtigsten Krieger und Kriegerinnen zur sogenannten „Ehe“ zusammenzuloosen, und um überhaupt möglichst oft zu derselben das Loos auf sie fallen zu lassen, was denn, da es zugleich eine Belohnung für sie sein soll, überdies noch das bedenklichste

---

948) Wie Rettig a. a. O. S. 151. und nach ihm Tchorzewski (s. Anm. 823.) behaupten.

Zugeständniss an das Begehrliche in ihnen ist. Zweck der Ehe ist nur die Zeugung und zwar möglichst tüchtiger Kinder. Ueber die der Schlechteren und der schwachen und verkrüppelten jener Tüchtigen drückt sich Platon p. 459. D. E. 460. C. so aus, dass man unmöglich etwas Anderes als Aussetzung verstehen kann, trotzdem dass er selbst im Timäos p. 19. A. es vielmehr erläuternd auf Versetzung unter den dritten Stand deutet, so dass man an der letztern Stelle eine inzwischen eingetretene Milderung seiner Ansicht, welche er nun auch durch so eine Art „erlaubter Lüge“ schon in die Republick künstlich hineinklärt, annehmen muss [919]). Auch das zur Zeugung allein berechtigte Alter muss gesetzlich bestimmt werden, und zwar dies auch aus dem idealeren Grunde, um die Aelteren als Eltern und Grosseltern und die Jüngeren als ihre Kinder und unter sich als Geschwister erscheinen zu lassen und um die Blutschande unter wirklichen Eltern und Kindern, die sich ja unter jenen bloss angeblichen nicht herauserkennen sollen, zu verhüten. An der unter wirklichen Geschwistern nimmt Platon keinen Anstoss, und das Schlimmste ist, dass bei einer Uebertretung dieser Altersgesetze nur das abscheuliche Mittel der Abtreibung bleibt. Der innere Zusammenhang aller dieser eben nur mit und durch einander möglichen Einrichtungen ist klar, und nur von jener öffentlichen Aufziehung der Kinder gleich von ihrer Geburt an mag noch erinnert werden, dass sie nicht bloss dazu nothwendig ist, damit die wirklichen Eltern sie nicht herauszuerkennen vermögen, sondern auch desshalb, um auch diesen letzten Rest einer Sorge für Familie und Hauswesen bei den Frauen der Wächter zu beseitigen, s. p. 460. D. vgl. 465. C. Die vom Staate angestellten Wärterinnen sind daher natürlich aus dem dritten Stande und empfangen ihre Besoldung aus der Staatskasse: Beides brauchte Platon gar nicht erst ausdrücklich zu sagen.

Nachdem er nun so (bis p. 461. E.) alle diese Einrichtungen an sich entwickelt hat, legt er ihre Unentbehrlichkeit und Zweckmässigkeit dar, indem sich erst in ihnen die innere Einheit des Staates (s. 124. 149. 159. vgl. auch 145 f.) vollendet, sofern durch sie zu der Eintracht unter den drei Ständen die noch viel engere und innigere unter den Wächtern selber hinzukommt, die zwar

---

919) Steinhart a. a. O. V. S. 199. u. bes. 688. Anm. 202.

schon durch die bevorzugte, auf die politische Tugend, welche mit der Einheit des Staates einerlei ist (S. 159.), hinwirkende Erziehung ihre ideale Grundlage gewonnen hat, aber erst durch diese materiellen Mittel ihren Abschluss findet. Denn erst so werden alle Wächter in Freude und Schmerz sich nur als eine einzige grosse Familie, ja als die Glieder eines Leibes fühlen und allen Händeln und Processen unter ihnen möglichst vorgebeugt sein. Denn die wahre Einheit des Staats wird hier strenger als bisher als eine solche bestimmt, durch welche der Staat möglichst nur ein einziges Individuum darstellt. Erst jetzt kommt Platon auch ausdrücklich auf den Einwurf des Adeimantos am Anfang des vierten Buches (S. 146 f.) zurück, den er anfangs mehr nur bei Seite geschoben, dann am Schlusse jenes Buches (s. S. 166 f.) zwar schon indirect und im Allgemeinen beantwortet hat, aber erst jetzt wirklich in der angebrachten Form beseitigt, so dass er, wie schon bemerkt, unzweifelhaft bereits jenen Anfang des vierten Buches mit Rücksicht auf die vorliegende Stelle gestaltet hat. Und eben so hat Rettig[950]) ganz Recht darin, dass die III. p. 389. (s. S. 123 f.) den Herrschern ertheilte Erlaubniss zur Lüge, auf welche sich Sokrates auch ausdrücklich zurückbezieht, von vorn herein vorzugsweise auf die hier von derselben gemachte, am Tiefsten einschneidende Anwendung berechnet ist. Interessant ist aber die Kunst der scheinbaren Zufälligkeit in der Fortführung des Gespräches, indem Sokrates sich zuerst den Anschein giebt, gar nicht von der Zweckmässigkeit, sondern nur von der Ausführbarkeit dieser Einrichtungen reden zu wollen (p. 458. A. f.), und doch nachher von der letzteren insonderheit gar nicht spricht, sondern sie einfach von der Bedingung mit abhängen lässt, unter welcher allein der ganze Musterstaat ins Leben treten kann. Hätte er aber wirklich die Zweckmässigkeit dieser Einrichtungen nicht besprochen, so wären damit die letzteren selbst unbesprochen geblieben, da sie ja eben nur in ihrer Zweckmässigkeit ihre wissenschaftliche Begründung haben und ihre Darlegung denn doch wohl eine wissenschaftlich begründete sein soll. Ist aber so die ganze Zufälligkeit dieses Ganges nur eine scheinbare, so schwindet damit auch der letzte Zweifel daran, dass das fünfte bis siebte Buch

950) a. a. O S. 150 f.

mehr, als nur scheinbar eine Episode ist, da eben jene vorgebliche Zufälligkeit nur eine Fortführung des gleich im Anfange angenommenen Scheines ist, als ob die Darlegung aller dieser Einrichtungen eine dem Sokrates nur abgenöthigte wäre[951]). — Der folgende:

XXIII. dritte Abschnitt des dritten Haupttheils (bis V. p. 471. C.)

erörtert nun das Verhalten der Wächter im Kriege, wofür sich selbstverständlich keine passendere Stelle im ganzen Werke hätte auffinden lassen, daher Sokrates es denn auch hier einflicht, indem er durch eine geschickt gewählte zweideutige Ausdrucksweise Glaukons Erwartung, die Ausführbarkeit jener Weiber- und Kindergemeinschaft erörtert zu hören, täuscht, p. 466. D.[952]). Der tiefere Grund für die Behandlung dieses Punktes gerade an dieser Stelle aber erhellt daraus, dass er erst ungezwungen die Gelegenheit herbeiführt, den platonischen Staat ausdrücklich als einen hellenischen zu bezeichnen, die gewöhnlichen Grausamkeiten im Kriege gegen andere hellenische Staaten, aber auch nur gegen sie, zu verbieten und dagegen die Sklaverei der Barbaren bei den Hellenen als ein Naturrecht zu proclamiren, d. h. — nach dem S. 144 f. und 154 f. Bemerkten — zu dem Punkte hinaufzuführen, in welchem das Staatsleben nicht mehr bloss von der Psychologie, wie bisher, sondern mit ihr unmittelbar von den Ideen abhängt. Und ganz dem entsprechend finden wir gerade hier p. 468. E. — 469. B. auch einen Rückweis auf den phönikischen Mythos am Schlusse des vierten Buches, d. h. auf die analogen Unterschiede unter den einzelnen Individuen (S. 144 f.), und gewinnen, indem sonach hier Beides in einem Abschnitt zusammentrifft, so die Bestätigung dafür, dass wir sie S. 154 f. richtig mit den Völkerunterschieden auf das gleiche Princip, nämlich eben die Ideen, zurückgeführt haben, um so mehr da gerade an dieser Stelle auch die Sanction des Cultus durch den delphischen Gott sich wiederholt. So ist denn die Darle-

951) Wie dies Alles schon Rettig a. a. O. S. 158—160. vgl. 165. sehr richtig bemerkt hat.

952) Rettig a. a. O. S. 162 f.

gung des Musterstaates mit Ausschluss seines idealsten Punktes, der Bildung seiner philosophischen Herrscher, mit dem vorliegenden Abschnitt wirklich zu Ende. Und sehen wir nun, dass Glaukon sich jetzt nicht länger beschwichtigen lässt, sondern die Ausführbarkeit dieses Staates entwickelt zu hören verlangt, p. 471. C. — E.; sehen wir, dass so die der Weiber- und Kindergemeinschaft gleichsam unvermerkt mit dieser weitergreifenden Frage vertauscht wird[953]); sehen wir ferner, dass dann die Antwort auf dieselbe zunächst nur im Allgemeinen dahin gegeben wird, dass die Herrscher Philosophen werden oder umgekehrt, und sonach ganz mit dem zusammenfällt, was jenen wahren Abschluss des Staatsideales selber bildet[954]); so erkennen wir mit einem Male deutlich, dass die Ausführbarkeit der einzelnen Einrichtungen in diesem dritten Hauptheil überhaupt nur darum besonders in Betracht gezogen ward, um so zu der des Ganzen überzuleiten. So fliessend aber eben darum auch der Uebergang ist, so können wir doch sonach nicht zweifeln, dass wir eben hiemit nunmehr bei einem neuen, vierten Haupttheil angelangt sind[955]).

Am Meisten verletzt uns das weitere (s. S. 170 f.) Zugeständniss an den begehrlichen Seelentheil, dass auf tapfere Dienste im Kriege die Belohnung gesetzt wird, küssen zu dürfen, wen man will, Weiber und Knaben, und also die sinnliche Knabenliebe bis zu einem Grade erlaubt wird, der nur noch die sinnliche Vermischung ausschliesst, und ebenso mit Ausschluss der letzteren alle geringeren Aeusserungen der Geschlechtslust zwischen Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern vor-

---

953) **Rettig** a. a. O. S. 167.

954) **Rettig** a. a. O. S. 166.

955) Wenn daher **Steinhart**, dessen Eintheilung wir uns im Bisherigen ganz angeschlossen haben, p. 471. C. — 474. C. mit 466. D. — 471. C. zu **einem** Abschnitt zusammenwirft, so ist damit ganz der oben dargelegte Gang verkannt; und wenn Derselbe richtig VI. p. 502. C. einen neuen Haupttheil anfangen lässt, so ist doch dort kein stärkerer Grund als hier dazu vorhanden; unterlässt man es daher hier, so ist es wenigstens folgerichtiger, Buch 5, 6 und 7 als **ein** Ganzes zu betrachten, von welchem dann der von uns angenommene dritte, vierte und fünfte Haupttheil nur die grösseren Abschnitte bilden würden. Allein diesem Ganzen würde doch allzu sehr die innere Einheit abgehen.

kommen können und unverwehrt sind[956]). Und hieran schliesst sich denn die so eben berührte Stelle p. 468. E. — 469. B., in welcher ausgezeichneten Wächtern die Verehrung als Dämonen nach ihrem Tode in Aussicht gestellt wird (vgl. VII. p. 540. B. C.), wodurch denn zugleich das Wesen des Dämonischen in dem von uns S. 122. dargelegten Sinne von Platon selber bereits näher aufgeklärt wird, eben so wie die flüchtige Andeutung, dass nur die Seele das wahre Selbst des Menschen sei (p. 469. D.), worauf wir vorhin schon alle bisherigen Grundsätze der Erziehung beruhen sahen (S. 131 ff. 134 f. 140 ff.), uns so deutlich an den Phädon (s. bes. p. 115. C.) erinnert, dass wir eben damit in diesem Dialog die wissenschaftliche Begründung dieser Auffassung vorauszusetzen berechtigt sind[957]).

XXIV. Der vierte Hauptheil oder die Befähigung der Philosophen zur Staatsregierung, V. p. 471. C. — VI. p. 502. C.

Erster Abschnitt: vorläufige Bemerkungen über die Ausführbarkeit des Staatsideals (bis p. 474. C.).

Platon bemerkt nunmehr zunächst, dass, wie man im Vorigen das Musterbild der Gerechtigkeit ohne Rücksicht darauf habe aufstellen müssen, ob es von irgend Jemandem vollkommen erreicht werde, ein Gleiches nothwendig auch vom Staate gelte; und da er nun zugleich dabei äussert, dass man eben um der Gerechtigkeit willen diese Erörterung anstelle, so hat dies zu dem Missverständnisse Anlass gegeben, als ob sein Staat, um mit Hermann[958]) zu reden, „nur ein Vehikel sei, um seine

---

956) Daher denn der herbe Tadel des Aristot. Polit. II, 1, 15. (II, 4. p. 1262 a, 32 ff. Bekk.) nur in so fern ungerecht ist, als Platon den Beischlaf zwischen Eltern und Kindern wirklich um der Blutschande willen untersagt (S. 171.) und nur die sinnliche Vermischung desselben Geschlechts aus dem Gesichtspunkte der Zügellosigkeit verboten hat (III. p. 402 f. s. S. 134.). Hieraus erhellt denn, mit wie wenig Recht Pinzger a. a. O. S. 45. und Suckow a. a. O. S. 81. um dieser Kritik willen einen so gewaltigen Lärm gegen den Aristot. schlagen, dass der Letztere nahe daran ist, ihm den Vorwurf eines boshaften Nichtverstehenwollens zu machen.

957) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 201.

958) Gesch. u. Syst. S. 67.

moralischen Lehren anschaulich zu machen und an einem grossen Ganzen in der Anwendung darzustellen," das in Wahrheit doch ein unausführbares Ideal bleibe[959]), oder als ob wenigstens dieses Ideal hier nur „aus speculativem Interesse ohne alle Rücksicht auf „dessen factische Verwirklichung aufgestellt" und die Einrichtungen dieses Musterstaates nur bedingungsweise für allein richtig erklärt würden[960]). Allein dabei ist ganz übersehen, dass Platon vielmehr ausdrücklich hier gerade die Ausführbarkeit desselben im Interesse der Gerechtigkeit untersuchen zu müssen erklärt, und dass er eben so die obige (S. 174.) Bedingung dieser Ausführbarkeit ausdrücklich als zwar nicht leicht und gering, aber doch erreichbar bezeichnet. Und so kann denn der wahre Sinn dieser Stelle nur der sein, dass allerdings der ächte Werth dieser Verfassung nicht von ihrer jederzeit leicht und vollständig durchzusetzenden Einführung abhängt, dass aber selbst, wenn „die Ungunst der Umstände" auf das Eine oder Andere an derselben „zu verzichten zwingt", doch nach dem Grade der Annäherung an dies Ideal sich im Ganzen auch der Grad der Annäherung der Einzelnen an das Ideal der Gerechtigkeit richten wird[961]), also ganz das, was sich uns bereits im Obigen S. 109 f. 115. 166. ergab. Und beachtet man, wie Platon im vierten Abschnitte (XXVII) die Schwierigkeiten aufzählt, in den schlechten empirischen Staaten ein ächter Philosoph zu werden und zu bleiben, so liegt gerade die Ausführbarkeit des seinen recht eigentlich auch in seinem „speculativen Interesse". Nun könnte man sich freilich durch den so oft auch von der Idee selbst gebrauchten Ausdruck des Ur- oder Musterbildes (παράδειγμα) leicht verleiten lassen, auch hier die Idee des Staats und der Gerechtigkeit zu verstehen, hinter der dann freilich die Erscheinung immer zurückbleibt. Allein die Idee besteht nicht aus Wächtern und Gewerbetreibenden, Männern und

---

959) So ausser Pinzger (s. S. 59 f.) auch Morgenstern a. a. O. 189 ff. und selbst Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 47. 54. Auch Brandis a. a. O. II. a. S. 540 f. betont die nur bedingte Ausführbarkeit, welche Platon diesem Ideal zuschreibt, wenigstens viel zu stark.

960) So Vögelin Uebers. von Platons Gesetzen, Zürich 1842, 16. II. Vorr. S. VIII f.

961) Hermann a. a. O. S. 68.

Weibern, Eltern und Kindern, Erziehern und Zöglingen, und eben so entsteht die Gerechtigkeit als besondere Tugend nach S. 158. selbst nur im Kreislaufe des Werdens, die ganze Betrachtung ist ferner keine streng dialektische gewesen, wie sie der Idee gebührt, und endlich erläutert Platon zum Ueberflusse selber mit Wiederholung desselben Beispiels vom Maler den obigen Ausdruck VI. p. 484. C. dahin, dass nur das Musterbild in der Seele zu verstehen sei; die Ideen sind aber ja nicht in der Seele, sondern rein für sich. Es ist also vielmehr wirklich nur von dem der Idee am Meisten entsprechenden irdischen Staate die Rede, und dieser hat die Grenze seiner Ausführbarkeit — allerdings im günstigsten und selten eintretenden Falle — nur darin, dass der reinste Ausdruck der Idee eben nur der Gedanke ist, der wiederum seinen eigentlichen Ausdruck im Worte findet, während die That bereits eine noch stärkere Versenkung ins Materielle und Körperliche ist und so immer hinter dem Gedanken und der Darstellung desselben im Worte etwas zurückbleibt (s. p. 473. A.).

Es gilt nun zu beweisen, dass den Philosophen wirklich die Herrschaft gebührt, und zu diesem Zwecke wird denn erstens im:

XXV. zweiten Abschnitt dieses vierten Haupttheils,

welcher bis zum Schlusse des fünften Buches reicht, die Frage beantwortet, wer die wahren Philosophen seien. Neue Aufschlüsse erhalten wir dabei nicht, sondern es werden nur die Erörterungen der dialektischen Dialoge kurz recapitulirt, wobei namentlich auch die kurze Rückdeutung auf die Gemeinschaft der Begriffe, p. 497. A., hervorzuheben ist[962]) — und zwar, in Anknüpfung an das Wort „Philosoph“, d. h. Liebhaber der Weisheit, recht eigentlich in derselben summarischen Form, in welcher schon Diotima im Gastmahl auf Grund eben jener Erörterungen den philosophischen Erotiker und den blossen φιλόδοξος, den Freund der Erkenntniss und des Einen und wahrhaften Seins, auf welches die letztere gerichtet ist, und den der blossen Vorstellung und ihres Gegenstandes, des vielen Schönen und des bloss Werdenden und so immer zugleich mit seinem Gegen-

962) S. üb. diese Stelle Zeller Phil. d. Gr. II. S. 228.

theil Behafteten, eben so sehr unterschieden, als in Beziehung zu einander gesetzt hat[963]). Und als ein solcher Rückblick hierauf wird auch diese ganze Darstellung von vorn herein bezeichnet, indem dem Glaukon das, was zum Wesen des Liebenden gehört, durch den Sokrates ins Gedächtniss zurückgerufen wird, p. 474. C., und gerade wie im Symposion erst im Verlaufe des Gesprächs der philosophische Erotiker von dem unphilosophischen unterschieden wird, so giebt auch Sokrates anfangs von dem Liebenden eine Bestimmung, die auf beide passt, und wird erst durch einen hierauf bezüglichen Einwurf des Glaukon, p. 475. C. — E., zu der obigen Scheidung angeregt und dadurch die schon begonnene Darlegung der Eigenschaften eines Philosophen scheinbar unterbrochen[964]), in Wahrheit aber erst durch jene Scheidung der wissenschaftliche Grund zu ihr gelegt, so dass Sokrates zwar ausdrücklich da, wo jene Darlegung abbrach, im Folgenden VI. p. 485. A. B. wieder anknüpft, aber auch eben so ausdrücklich die schon dort behaupteten Eigenschaften durch diese Einfügung als nunmehr auch festgestellt bezeichnet. Von dieser Einfügung selbst aber heisst es gleich im Anfange des sechsten Buches, dass sie den längeren Weg beschrieben, weil der kürzere hier nicht angebracht war, dass sie aber doch, wenn die in ihr behandelten Fragen um ihrer selbst willen erörtert worden wären, einen noch weit längeren hätte durchmachen müssen, was denn nach dem S. 159. Bemerkten ausdrücklich nichts Anderes heisst, als dass sie zwar wirklich dialektischer Natur, aber doch eben nur Recapitulation früherer strenger durchgeführter dialektischer Erörterungen ist. Und so sieht man denn, wie wiederum die obigen Entwicklungen über die Liebe zum Schönen und die richtige Vorstellung als Wirkung des ersten Erziehungscursus (S. 132 f. 140 ff. 143.) durchaus so gehalten sind, um erst hier ihre wissenschaftliche Basis zu finden; man sieht erst hier den eigentlichsten Grund, warum dort von der richtigen Vorstellung als dem Ergebniss jener Bildung nur so schüchtern und wie beiläufig gesprochen ward, weil nämlich erst festgestellt sein muss, was Vorstellung selbst im

963) Stallbaum a. a. O. III, 1. *Proleg.* S. LXIII.

964) Wiegand in seiner Uebers. der zweiten Hälfte des Staats (Sammlung von Osiander und Schwab). S. 267. Anm.

Gegensatz zur Erkenntniss ist; man sieht endlich erst hier den Zusammenhang zwischen jenen beiden Bildungsergebnissen, der Vorstellung und dem Eros, selber. Und wie sorgfältig dieser ganze Fortgang der Darstellung vermittelt ist, erkennt man so recht daraus, dass auch der dritte Haupttheil bereits ergänzend auf die Liebe nach einer anderen, nämlich nach ihrer berechtigten oder doch dem Platon berechtigt scheinenden sinnlichen Seite, der Kinderzeugung und der erlaubten Vertraulichkeit zwischen Personen desselben Geschlechtes, zurückkam (S. 170 f. 174 f). Als der Zweck der vorliegenden Einfügung und überhaupt nicht undeutlich des ganzen fünften, sechsten und siebten Buches wird nun die Unterscheidung des gerechten und ungerechten Lebens, also gerade die Erörterungen des achten und neunten Buches, angegeben und damit bestimmt genug diese ganze Partie als eine nur scheinbare Episode, in Wahrheit aber als die Vollendung des wahren Staates und der durch ihn und in ihm verwirklichten Gerechtigkeit bezeichnet, ohne welche eben der Unterschied von den schlechteren Staats- und Seelenverfassungen nicht erkannt werden kann [965]). — Und so wird denn nunmehr zweitens im:

XXVI. dritten Abschnitt des vierten Haupttheils, VI. p. 484. A.—487. B,

gezeigt, dass, da somit eben nur der Philosoph wisse, was das wahre Musterbild eines Staates sei, das ja, wie alles Werdende, auf das allein wahrhafte Sein oder die Ideen zurückgeht, auch eben nur er beurtheilen könne, wie ein solcher zu leiten sei, und folglich bei hinzukommender praktischer Uebung und Erfahrung (ἐμπειρία) ihn auch am Besten leiten werde, es müsste denn sein, dass die letztere dem Wesen eines wahrhaften Philosophen widerspräche. Zur Widerlegung hievon wird dargethan, dass zu einem solchen eine Totalität aller möglichen guten Eigenschaften der Anlage wie der Bildung nach gehört. Eine schlechthin reine Erkenntniss der Ideen ist auf Erden auch dem Philosophen unmöglich, und so gehört, wie wir bereits vorgreifend S. 159 f. bemerkt haben, eine nur nach seiner schon erreichten Erkenntniss zu regelnde Erfahrung mit

965) Vgl. Rettig a. a. O. S. 173—175.

zu seiner rein philosophischen Thätigkeit selbst, weil sie eben jene seine Erkenntniss bereichert und entwickelt; und indem nun so die ethische und politische Weisheit zur blossen Bedingung der dialektischen wird, ergiebt sich jetzt von den übrigen Cardinaltugenden um so mehr ein Gleiches, als selbst durch die frühere unvollkommnere Betrachtung derselben doch die Weisheit schon eben so gut wie die Gerechtigkeit als deren Totalität hindurchbrach (S. 156. 158 f.). Der Philosoph umfasst in der Idee eben alles Schöne und Tüchtige mit seiner Liebe, weil die Idee ja die wahrhafte Totalität desselben bereits ist. Mit ihrer Erkenntniss oder der wahren Weisheit ist ferner, wie hier noch sehr unbestimmt gesagt wird, die Wahrheit am Nächsten verwandt, und wenn doch die Liebe immer auf die Totalität, auf Alles, was zum Bereiche ihres Gegenstandes gehört und somit auch auf alles demselben Verwandte gerichtet ist[966]), so liebt er mit der Weisheit nothwendig auch die Wahrheit. Und damit tritt es denn auch erst in sein volles Licht, wesshalb schon bei dem ersten Erziehungscurse neben der Erzeugung der vier Cardinaltugenden sofort auch die der Wahrheitsliebe verfolgt und die scheinbare Ausnahme der erlaubten Lüge, die ja doch eben nur der Wahrheit dient, im Voraus abgethan ward (S. 120. 123 f.). Weiter ist dann die wahre Besonnenheit die, welche die Begierde von innen heraus, durch die Mittel der Begierde selbst, nämlich eben vermöge des Erkenntnisstriebes selber der Vernunft unterwirft und so jene gemeine Besonnenheit des täglichen Lebens, welche durch das Vorherrschen einer Begierde die andere abschwächt (Phädon p. 68. D. ff.), in einem edleren Sinne nachahmt. Der wahre Hebel dabei aber ist deutlich jene im Phileb. p. 52. (s. S. 39 ff.) begründete rein geistige Lust der Erkenntniss[967]), die sonach mit jener möglichsten Zurückziehung des Philosophen aus der Sinnlichkeit im Phädon (s. bes. Thl. I. S. 426) in Eins zusammenfällt. So erklärt sich einmal die enge Beziehung zwischen Weisheit und Besonnenheit in den früheren Theilen des Werkes (S. 116 f. 130. 133 f. 140 ff. 155 ff.) erst voll-

966) Unrichtig giebt Steinhart a. a. O. V. S. 205. an, dass der Philosoph das ihm selbst Verwandte und Angehörige liebe, was nirgends dasteht.

967) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 565. Steinhart a. a. O. V. S. 205.

ständig, und andererseits wird hier die Zusammenstellung von Erkenntniss und Lust unter einander und mit dem höchsten Guten im ersten Abschnitt des fünften Haupttheils (XXIX) schon unmittelbar vorbereitet. An diese ächte Besonnenheit schliessen sich sodann die Eigenschaften an, welche gleichfalls beim ersten Erziehungscursus wiederholt schon hervortraten (S. 129. 132. 148.) und sonach hier gleichfalls erst ihre eigentliche Deutung finden, ein wahrhaft freier und über alles Niedere und Gemeine, Geld und Sinnengenuss erhabener Sinn, die *μεγαλοπρεπεία* und das Gegentheil der *ἀνελευθερία* und *σμικρολογία*, so dass man vielmehr alles Zeitliche und Vereinzelte in dem ewigen Sein untergehen lässt und so die ganze Zeit und die Gesammtheit des Daseins mit e i n e m Blicke überschlägt. Und indem dann daraus erst die Tapferkeit hergeleitet wird, sofern dabei das Einzelleben nur als etwas Geringes erscheinen kann und somit alle Todesfurcht schwindet, so erblicken wir hier wiederum die Vollendung jener ersten Ableitung der Tapferkeit aus der musischen Erziehung durch die Beseitigung unwürdiger Vorstellungen vom Jenseits und damit der Todesfurcht, B. III. i. A. (s. S. 119 f. 122 f.), und die bisher noch vermisste ausdrückliche Verbindung dieser Gesichtspunkte mit den hernach eingeflochtenen Andeutungen über *ἐλευθεριότης* und *μεγαλοπρεπεία* wird erst hier hergestellt, eben so aber auch die Verknüpfung der Eschatologie und des gesammten Weltlebens mit den Ideen, also das zehnte Buch näher vorbereitet. Besonnenheit und Tapferkeit fliesst so in diesem über alles Niedere, Sinnliche, Einzelne und bloss Erscheinende erhabenen Sinne zusammen, der eben wieder selbst nichts Anderes, als die zum reinen Allgemeinen und Idealen vordringende Erkenntniss selber ist. Und wie die Freiheit nach S. 154 f. stufenweise den Unterschied zwischen Mensch und Thier, Hellenen und Barbaren begründet, so hier wieder im höchsten Sinne den zwischen dem Philosophen und den übrigen Hellenen selbst, so dass also der Philosoph eigentlich allein der wahre Mensch ist. Wie ferner vorher die Besonnenheit als die Vollendung der Milde und Sanftheit erschien (S. 116 f. 130. 140. 145 f. 148 f.) und sodann mit der Gerechtigkeit fast in Eins zusammenging (S. 157 f.), so nimmt hier nun die letztere auch ihre Stelle ein und behält hier, da alle ihre sonstige Thätigkeit schon an die Weisheit weggegeben ist, einfach nur noch die Bedeutung

der Verträglichkeit, die eben Jedem das Seine giebt und lässt. Aber auch die Naturgaben der Leichtlehrigkeit und des guten Gedächtnisses müssen hinzukommen, endlich aber auch ein angeborner Sinn für Mass, Anmuth und schöne Form und namentlich für das Musische, weil das Mass wiederum der Wahrheit am Nächsten verwandt ist und weil daher nur ein solcher Sinn sich leicht auf den Weg der Erkenntniss der Ideen leiten lässt. Diese letzte Forderung und diese ihre Begründung schliesst sich unmittelbar an den Absatz über die Wirkung der musischen Bildung (S. 131 ff.), indem sie nunmehr noch deutlicher, als es dort geschehen konnte, den Schönheitssinn als Eins mit dem Wahrheitstrieb und somit die Ausbildung des erstern zumal durch die musische Kunst als die nothwendige Vorstufe der wissenschaftlichen beschreibt und indem sie ferner mit noch ausdrücklicherem Hinweis auf den Staatsmann und zumal den Philebos auch den Grund dafür andeutet, so fern zumal im letzteren Dialog als das wahrhaft in sich Massvolle und Begrenzte im höchsten Sinne die Ideen selbst und als die Ursache dieser Begrenzung die höchste Idee[968]), ferner als die nächste Vorstufe an der Lust der Erkenntniss die an den reinen Tönen, Farben und Gestalten, und endlich als die drei Formen des Guten Schönheit, Ebenmass und Wahrheit bezeichnet werden (S. 12 f. 17. ff. 39 ff. 50 ff.). Und so werden wir hier der Idee des Guten selbst im folgenden Haupttheil noch wieder um einen bedeutenden Schritt näher geführt. Es kommt nach diesem Allen nur noch auf die richtige nicht bloss theoretische, sondern auch praktische Ausbildung der philosophischen Naturen an, um sie zu Staatsherrschern geeignet zu machen, und darauf, dass sie — und auch dies ist bereits zweimal vorgreifend angedeutet worden, s. S. 139. 143. — durch das Alter auch die nöthige Erfahrung zuvor gesammelt haben. Nun ist aber drittens im:

XXVII. vierten Abschnitt (bis VI. p. 497. A.)

dem Einwurfe zu begegnen, woher es denn komme, dass dennoch die Philosophen insgemein entweder für unpraktische Schwätzer und „Sterngucker" oder aber gar für sittlich verworfene und sittenverderbende Sophisten angesehen werden, wobei dem Platon

968) Wiegand a. a. O. S. 271. Anm.

offenbar die Wolken des Aristophanes und andere gegen die Philosophie gerichtete Komödien vorschweben, welche diesem Vorurtheil der Menge seinen eigentlichen Ausdruck liehen. Er giebt nun mit dem deutlichsten Anklange[969]) an die ähnlichen Erörterungen im Gorgias p. 484—486 und in der Episode des Theätetos p. 173. C. ff. zu, dass die philosophischen Naturen in den gewöhnlichen Staaten entweder unpraktisch oder aber sittlich verderbt werden müssen, nur dass dies eben nicht ihre Schuld, sondern die jener Staaten ist, wobei er seinerseits wiederum ein Witzwort des Aristophanes, nämlich die Schilderung des Demos als „harthörig" (ὑπόκωφος) in dessen Rittern V. 43., benutzt, denn der Schiffsherr, welchem er im Gleichniss dieselbe Bezeichnung giebt, ist eben auch der des Staatsschiffes, d. h. der Demos. Weit gefehlt nämlich, dass die Afterphilosophen oder Sophisten die schlimmsten Jugendverderber seien, so sind diese vielmehr nur das reflectirte Echo der in der Praxis geltenden Volksmeinung — wie dies einst im Protagoras, Gorgias und zumal Menon genauer ausgeführt worden — und sie sind also vielmehr selbst nur erst durch diese ins Leben gerufen, und Volk und Volksführer selber sind somit gerade die eigentlichen und schlimmsten Sophisten. Denn gerade weil die philosophische Ansicht der gewöhnlichen Volksvorstellung so fern liegt, trifft die Philosophen sehr natürlich der Tadel der Menge so wie der Sophisten, und wenn daher schon dieser Tadel Jünglinge von philosophischen, d. h. nach dem vorigen Abschnitt von den glänzendsten Anlagen überhaupt, schrecken wird, so werden überdies ihre Mitbürger eben um der letzteren willen sie von der Philosophie von Jugend an zurückzuhalten suchen, die sie ihrem Dienste entziehen würde. Alle Lockungen der Ehrsucht und des Glanzes äusserer Güter treten ihnen daher entgegen, um sie ihrem wahren Beruf zu entfremden und zur Verwaltung der verderbten Staaten hinzuziehen, und so werden ihnen gerade ihre glänzenden Anlagen zum Verderben, denn missleitet schlagen gerade diese am Stärksten zum Schlimmen aus, während eine beschränkte Natur weder im Guten noch im Bösen etwas Grosses zu leisten im Stande ist. Es ist schon von vielen Seiten bemerkt

---

969) **Stallbaum** a. a. O. III, 1. *Proleg.* S. LXII. u. III, 2. zu p. 487. C.

worden, dass Platon bei dieser Schilderung vorzugsweise den Alkibiades im Auge hatte, aber es ist noch nicht hervorgehoben, dass bei derselben auch gerade die Beschreibung, welche Alkibiades im Gastmahl von jenem zwiespältigen Zuge, der ihn bald zur Philosophie und zum Sokrates und bald zur Buhlerei um die Volksgunst hintreibt, und von dem allmäligen Ueberwiegen des letzteren Antriebes giebt, ganz offenbar berücksichtigt wird. Und nicht minder wird p. 490. A. B. das letzte Ziel in der Entwicklung des philosophischen Erotikers und die Entledigung desselben von seinen Geburtswehen erst durch dessen Erreichung vielfach ganz mit denselben Ausdrücken aus jenem Dialoge recapitulirt (s. das. bes. p. 212. A. 206. E. und vgl. auch Phädon p. 65. E. f.)[970]), nur dass hier an die Stelle der Idee des Schönen die Ideen überhaupt treten, so wie denn auch p. 495. E. f. die Werke der Philosophie als geistige Geburten bezeichnet werden.

Wenn nun so, fährt Platon fort, die Philosophie von ihren wahren Pflegern verlassen wird, drängen sich unberufene, handwerksmässige Geister in dieselbe ein, und dies werden dann die Sophisten, welche sodann von der blödsichtigen Menge für die wahren Philosophen genommen werden und so das Meiste dazu beitragen, die Philosophie in Verruf zu bringen. Und so bleiben denn durch besondere Umstände[971]) nur einige wenige wahre Philosophen übrig, die denn freilich wohl, um ihrem ächten Berufe treu bleiben und für ihre höhere Heimath, das Jenseits — so greift die Betrachtung hier von Neuem über den Bereich des Staats und des Erdenlebens überhaupt hinaus — arbeiten zu können, sich von der Verwaltung der Staaten, so wie sie sind, zurückziehen müssen, eben darum aber auch (vgl. S. 179 f.) in der Philosophie selber doch noch nicht das Höchste erreichen,

970) Stallbaum a. a. O. *Proleg.* S. LXIII und zu p. 490. B. Wiegand a. a. O. S. 278. Anm.

971) Die Behauptung Steinharts a. a. O. V. S. 55. u. 671 f. Anm. 82. a., dass das Dämonion des Sokrates bei dieser Gelegenheit in einem anderen Lichte, als sonst erscheine, ist nicht richtig: es ist auch hier der rein praktische und auf das praktische Handeln bezügliche, bloss abmahnende, hier daher ihn von der Betheiligung an den Staatsgeschäften stets zurückhaltende Tact, s. Schneider Uebers. S. 303. und Wiegand a. a. O. S. 292. Anm.

was eben nur durch die Förderung eines tüchtigen Staates möglich ist. Denn in einem solchen wird einem Jeden von vorn herein die seinen Anlagen entsprechende Ausbildung zu Theil, während das nach p. 492. D. gerade das Schlimmste an der Erziehungskunst des Demos ist, dass er Gewalt und selbst die Todesstrafe — offenbar eine Anspielung auf das Schicksal des Sokrates selbst [972]), vgl. p. 494. E. 496. D. E. VII. p. 507. A. — anwendet, wo die Ueberredung nicht hilft, um zu seiner Meinung zu bekehren. Und damit ist denn der höchste Zweck des Idealstaates und seiner Einführung, die im ersten Abschnitte nur erst unbestimmt als nothwendig für die Gerechtigkeit bezeichnet ward (S. 175 f.), ausdrücklich ausgeführt, und es tritt nunmehr klar hervor, warum dieser Neubau zur gründlichen Beseitigung der Einwürfe des Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos erforderlich war. Eben so sind die in jenem ersten Abschnitt aufgestellten Forderungen für dessen wirkliche Ausführbarkeit jetzt auch bewiesen und, da es selbst unter den ungünstigen gegebenen Verhältnissen immer noch einige wahre Philosophen giebt, auch theilweise bereits als möglich erwiesen und so kehrt denn der folgende vierte Abschnitt eben hierher zurück, so dass dieser ganze vierte Haupttheil einen wohlabgerundeten Kreis beschreibt [973]). Und nicht minder weist Platon auf die Widerlegung des Thrasymachos auch ausdrücklich p. 493. A. durch die Bemerkung zurück, dass nur „eine göttliche Fügung" die schlechten Staaten noch zusammenhalte, die, wenn wir uns nur der Bedeutung dieses Ausdrucks bei Platon namentlich aus dem Menon her erinnern, ja nichts Anderes, als eben der halb unbewusst noch in ihnen zurückgebliebene Rest von Gerechtigkeit ist, von welchem dort (s. S. 100 ff.) ein Gleiches gesagt ward [974]).

---

972) Tchorzewski a. a. O. S. 102.

973) Dies hat Steinhart bei seiner Anm. 955. widerlegten Anordnung ganz übersehen, zumal er auffallenderweise auch den vierten Abschnitt dieses vierten Haupttheils nach unserer Vertheilung mit dem dritten trotz der von Platon scharf genug angedeuteten Scheidung in Eins zusammenwirft.

974) Steinhart a. a. O. V. S. 207.

XXVIII. Der fünfte Abschnitt des vierten Haupttheils.

Noch ausdrücklicher giebt Platon nunmehr den Schein auf, als ob auch dies Alles nur eine „abgedrungene Episode“ wäre, indem er es vielmehr geradeswegs als eine weitere Ausführung der Erörterungen am Schlusse des dritten und Anfang des vierten Buches (S. 142 ff.) bezeichnet, deren diese letzteren, wie er dies ja auch gleich an Ort und Stelle angedeutet hat (s. S. 142. u. bes. 143.), dringend bedürftig sind, die aber so wenig von den Mitunterrednern verlangt ist, dass sie dem Adeimantos ganz unerwartet kommt und dieser erst fragt, was denn zu sagen noch übrig ist, p. 497. D.[975]) Keine der empirisch gegebenen Verfassungen, so leitet Platon aus dem vorigen Abschnitt über, giebt nun nach Allem dem Philosophen Raum zur richtigen und vollen Entfaltung, und so ist denn dem Musterstaat noch diejenige nähere Bestimmung zu geben, vermöge deren dies in ihm wirklich geschieht, d. h. es ist noch die Erziehungsweise des Herrscherstandes zu erörtern, und so legt dieser Uebergang zugleich bereits den Grund zum folgenden Haupttheil, dessen Inhalt eben dies ist, und schon hier werden die leitenden Grundzüge derselben skizzirt. Während unter den gegebenen Verhältnissen die Philosophie im günstigsten Falle nach der gewöhnlichen, schon vom Kallikles im Gorgias p. 484—486. ausgesprochenen Ansicht[976]) blosse Sache der Jugendbildung oder höchstens in späteren Jahren noch der beiläufigen Beschäftigung ist, muss in Wahrheit der ganze Bildungsgang den umgekehrten Weg vom Leichteren zum Schwierigeren, vom Sinnlicheren zum Idealeren nehmen. Und so muss denn in den Jahren, in welchen der Körper noch in seiner Entwicklung begriffen ist und diese Entwicklung noch vor der geistigen vorwiegt, eine, wie hier absichtlich noch sehr unbestimmt gesagt wird, diesem Alter angemessene Erziehung ertheilt werden, bei welcher namentlich auch für eine tüchtige Ausbildung des Körpers gesorgt wird, damit dieser nicht hernach beim wissenschaftlichen Studium dem Geiste seinen Dienst versagt. Man sieht aber bereits klar, dass dies keine andere, als jene obige musisch-gymnasti-

975) **Rettig** a. a. O. S. 183—185.
976) **Steinhart** a. a. O. V. S. 209.

sche ist,[977]) die schon nach ihren an Ort und Stelle beschriebenen Wirkungen (S. 131—134) als die nothwendige Vorbereitung nicht bloss auf die staatsbürgerliche, wächterische, sondern auch die rein wissenschaftliche Thätigkeit erscheint, so wie denn in dem Absatz über die Arzneikunst (S. 134—138) auch dies hervorgehoben wurde, dass ein gesunder Körper auch für die letztere Thätigkeit ein sehr wesentliches Erforderniss ist, obschon Platon im vorigen Abschnitte doch an dem Beispiele des Theages das Zugeständniss gemacht hat, dass körperliche Kränklichkeit nicht in dem Grade, wie von den Staatsgeschäften, auch von der wissenschaftlichen Beschäftigung zurückhält und so in den verderbten Staaten gerade ein Heilmittel gegen den politischen Ehrgeiz für philosophisch begabte Naturen werden kann (p. 496. B. C.). Allein dieser Zustand erscheint ihm doch als ein so unvollkommener, dass er durch die Aussetzung schwacher Kinder die Möglichkeit philosophische, aber unpraktische Naturen in seinem Staate aufkommen zu lassen sich nicht scheut gleich im Keime zu vernichten. Wenn dann der Geist zu reifen beginnt, muss dieser eifriger geübt werden, d. h. dann nimmt der zweite, wissenschaftliche Lehrcursus seinen Anfang; und hierauf muss dann die Thätigkeit der Staatsleitung im Frieden und Kriege beginnen, und erst wenn der Körper für sie zu schwach geworden, der Geist aber in diesem methodischen Fortschritt mit dem Alter die höchste Reife erlangt hat, dann erst ist er in dem Höchsten von Allem, in der Philosophie, etwas Selbständiges zu leisten fähig und erst dann soll er sich mithin ausschliesslich dem dialektischen Studium widmen. So geht die Entwicklung des Körpers und des Geistes normal den entgegengesetzten Gang, und nun sieht man, wie gleich das Anfangsgespräch mit dem Kephalos im ersten Buche über Alter und Tod und namentlich die Bemerkung des Letzteren über die mit den Jahren zunehmende Lust an denkender Betrachtung (s. S. 93.) den Keim zu diesen weiteren Erörterungen in sich schliesst, und wie dort, so erscheint auch hier, und zwar wieder in dem nächsten Anschluss an den vorigen Abschnitt (S. 184 f.), das Jenseits als die Krone dieser Entwicklung[978]), und das all-

977) Vgl. Schleiermacher a. a. O. III. 1, S. 568.
978) Steinhart a. a. O. V. S. 209.

mälige Sterben des wahren Philosophen mitten im Erdendasein aus dem Phädon wird hier, so zu sagen, schrittweise näher verfolgt. Aber es wird auch sofort hier nunmehr noch weiter ausgeholt und auf den periodischen Eintritt jeder Einzelseele ins Erdenleben und damit auf die grossen Weltperioden und den Zusammenhang des Staats- und Einzellebens mit ihnen hingewiesen und so der im dritten Abschnitt (S. 181.) hervorgehobene Gesichtspunkt, dass ein Erdenleben Nichts sei gegen die gesammte Zeit, noch dahin erweitert, dass sogar auch noch von der langen Periode, welche zwischen diesem und dem erneuten Eintritt derselbigen Seele in dasselbe liegt, das Gleiche gelte, Bemerkungen, die unverständlich sein würden, wenn es nicht gölte, durch sie das zehnte Buch immer näher vorzubereiten, in denen sie erst ihre Aufklärung finden, und wo die erstere derselben denn auch p. 608. C. ausdrücklich wiederholt wird. — p. 497. A.—498. D.

Aber freilich haben diese vorgreifenden Bemerkungen auch für die vorliegende Stelle selbst ihren unmittelbaren Zweck. Platon folgert nunmehr ausdrücklich, dass sein Staat keineswegs bloss „ein frommer Wunsch“ sei, denn dann würde er sich in der That mit demselben lächerlich machen — eine offenbare Rückbeziehung auf das S. 169 Dargelegte — sondern es sei durchaus keine Unmöglichkeit, dass die Umstände einmal die Philosophen ans Staatsruder „zwängen“ oder irgend ein unumschränkter Monarch wirklich philosophischen Geistes sei und denselben gegen alle Lockungen seiner Stellung bewahre, wobei er denn gerade vermöge seiner unumschränkten Macht die Einführung des Musterstaates bei seinen Mitbürgern durchzusetzen im Stande sei. Platon macht zuerst wiederum beide Bedingungen geltend, p. 499., hebt aber nachher p. 502. nur die letztere hervor, offenbar weil diese die eigentliche Bedingung der Einführung, jene vielmehr nur ihre Folge, nur die Bedingung des Fortbestehens ist und nur hier gleich mit berührt werden musste, um die Einerleiheit des Entstehens und Fortbestehens von diesem Staate mit Dem hervortreten zu lassen, worin er seinen Gipfel und Abschluss hat, mit dem Zusammenfallen der Philosophen und der Herrscher gegen die eigentliche Neigung der ersteren (s. o. S. 174.). Selten freilich, meint nun Platon weiter, wird es einen solchen Monarchen geben, aber es genügt auch ein einziger für Jahr-

tausende, darum eben der Hinweis darauf, dass ganze lange Zeitperioden nur ein verschwindender Punkt in der gesammten Zeit sind, weil eben deswegen der Umstand, dass diese Verfassung seit Menschengedenken nicht bestanden hat, nicht im Mindesten gegen ihre Ausführbarkeit spricht. Ja, Platon sagt, obwohl sein Staat ein hellenischer ist (S. 155. 173.), so sei es doch wenigstens nicht unmöglich, dass irgendwo im fernen unbekannten Ausland Menschen von gleicher Tüchtigkeit wie die Griechen leben, und dass bei ihnen gerade gegenwärtig wirklich etwas Aehnliches bestehe. So ist denn die Einführung dieses neuen Staats allerdings nicht ohne Zwangsmassregeln möglich, und Platon hat sich auch schwerlich verhehlt, dass dieselben gegen den dritten Stand auch im weiteren Verlaufe nicht ganz wegfallen werden, der ja keine besondere Staatserziehung genossen hat — ein Punkt, auf den wir weiter unten (XLIII.) noch einmal genauer zurückkommen müssen — und bei den Kriegern selbst kann der Anwendung von Gewalt ja vielfach nur durch List und Betrug vorgebeugt werden (s. bes. S. 170. 172.). Aber im Grossen und Ganzen hofft er, dass dieser Staat, einmal eingeführt, sich auch dem schwächeren Verstande der Unterthanen zu willigem Gehorsam empfehlen und so, wie wiederholt erörtert worden (S 124. 149. 159. 172.) in sich einträchtiger, als irgend ein anderer sein werde, und eben darum wird es hier sofort betont, dass die den platonischen Ansichten widerstrebenden Vorurtheile der Menge nur aus dem Mangel an besserer Erfahrung herrühren, p. 498. D. ff. So schwer demnach die Einführung, so unverhältnissmässig leichter ist die Fortführung dieser Verfassung, die ja nach S. 149. die Keime immer stärkeren Wachsthums in sich trägt. Dass aber mit der Herrschaft der Philosophen der Vernunftstaat wirklich seinen Abschluss erreicht hat, deutet Platon dadurch an, indem er zu verstehen giebt, dass nunmehr die entgegengesetzte ethisch-politische Auffassung von der des Thrasymachos vollständig ausgeführt ist, p. 498. C. D. [979]), woran sich dann eben jene humane Entschuldigung für die Entstehung solcher Ansichten, wie sie der Letztere vertrat, anschliesst. Und ausdrücklich wird denn nunmehr auch die Ideenwelt, aber freilich noch nicht die Idee des Guten, sondern in umschriebener

979) Rettig a. a. O. S. 192 f.

Weise die Ideen des Schönen, Gerechten, Besonnenen, mit abermaliger Wiederholung des Gleichnisses vom Maler (s. S. 177.) als das wahre „göttliche" Urbild des Staats und der Thätigkeit des Philosophen in ihm bezeichnet und die Reinigung desselben nach jenem Urbild diesem zu seiner ersten Pflicht beim Antritt des Herrscheramtes gemacht. Diese Reinigung ist nun dieselbe der That nach, die Platon oben als leitenden Gesichtspunkt bei der Erziehung in Worten dargestellt hat [980]), und so bestätigt er denn hier es selber, wenn wir die Cardinaltugenden und über ihnen die Idee selbst als die eigentliche Norm derselben erkannten (S. 118 ff.). Und hier tritt denn nun auch die andere Seite der Sache bereits hervor, weshalb die Philosophen in den gewöhnlichen Staaten das Höchste nicht erreichen, nämlich nicht bloss, weil sie hier die richtige Erziehung nicht empfangen (s. S. 184 f.), sondern weil sie hier auch nicht in der Lage sind, sie Anderen in hinlänglich weiter Ausdehnung geben zu können. Denn die bildende Mittheilung hebt nach der platonischen Lehre vom Eros erst auf die wahren Höhen eigner Erkenntniss (vgl. S. 159 f. u. 179 f.). Die Pflicht, wie man im wahren Staate empfangen hat, auch wieder zu geben und nicht bloss sich selbst und seine Seele der Idee möglichst zu verähnlichen, sondern im Privat- wie im Staatsleben bis in die weitesten Kreise hinein und da, wo ein Höheres nicht mehr möglich ist, wenigstens noch die „bürgerliche" Tugend zu bilden (p. 500. D.), fällt also ganz mit dem richtig verstandenen eignen Interesse zusammen [981]) (vgl. III. p. 412. D. u. dazu S. 143).

XXIX. Der fünfte Haupttheil oder der höhere Erziehungscursus der Staatsherrscher, VI. p. 502. C. — VII. p. 541. B.

Erster Abschnitt: die Idee des Guten (bis p. 509. D.).

Nachdem nun Platon so die Nothwendigkeit begründet hat, die Philosophen zu Herrschern zu machen, nachdem er die erforderlichen Anlagen und Eigenschaften eines Philosophen dargelegt hat, gilt es jetzt, die Art ihrer Ausbildung nach den schon

980) Rettig a. a. O. S. 190. 193.

981) Dies hätte man bei dem allseitig und mit Recht dem Platon wegen der Anerkennung jener Pflicht gespendeten Lobe denn doch auch nicht verkennen sollen.

vorläufig von ihr gegebenen Grundzügen weiter zu entwickeln. Sokrates giebt sich jetzt von Neuem den Anschein, als ob er auch dieser Erörterung aus Furcht vor ihrer Schwierigkeit sich habe entziehen wollen; allein es ist dies ersichtlich nur eine Darstellungsform, um an die Prüfungen zur Aussonderung der künftigen Herrscher aus den übrigen Wächtern am Schlusse des dritten Buches (S. 143.) wieder anzuknüpfen; denn nicht bloss ist von jener Furcht dort keine Spur, sondern wir haben auch aus Platons eignen Worten p. 497. D. ersehen, dass zu der Behandlung auch dieser Frage von der von den Mitunterrednern im Anfange des fünften Buches gestellten aus kein anderer, als ein logischer Zwang vorliegt, und selbst dieser ist nach dem S. 170. 172. 174. Bemerkten nur künstlich hervorgerufen, indem Sokrates selbst das Gespräch auch auf die Ausführbarkeit der fraglichen Einrichtungen brachte. Der angebliche Kunstgriff (σοφόν), die Philosophenerziehung dort oben zu übergehen, löst sich vielmehr in eine ganz sachgemässe Abfolge auf, wenn man bedenkt, dass dieser Abschluss des Ganzen erst klar werden konnte, nachdem man zuvor das letztere selbst im Umrisse übersah, und dass eben schrittweise von der Gerechtigkeit und Tugend überhaupt und deren psychologischer Grundlage als Princip des Staats zu dem noch höheren Princip desselben, den Ideen und insonderheit der Idee des Guten, hinaufgestiegen werden sollte [982]). So greift denn also Platon nun zu jenen praktischen Prüfungen zurück und bezeichnet als die Ergänzung und Vollendung derselben die wissenschaftliche Ausbildung, nachdem er zuvor auf Grund des dritten Abschnittes vom vorigen Haupttheil bemerkt hat, dass auch von den Herrschern, wie von den Kriegern, die Verschmelzung entgegengesetzter Eigenschaften, aufstrebender Beweglichlichkeit (μεγαλοπρεπεία) und beharrlicher Ruhe, verlangt werden müsse, die gerade bei der hier eintretenden Steigerung aller Anlagen von nur sehr Wenigen erwartet werden könne [983]). — p. 502. C. — 504. A.

Sodann knüpft Platon nunmehr auch an die bisherige Be-

982) Vgl. Rettig a. a. O. S. 194—197.

983) Der Sinn der schwierigen Stelle p. 503. C. ist ohne Zweifel der von Schleiermacher und Schneider und nicht der von Stallbaum und H. Müller in ihr gefundene; wie aber derselbe aus den Worten herauszubringen, ist sehr fraglich.

handlung der Psychologie und Tugendlehre an und benutzt dies, um jetzt selber die Erklärung abzugeben, dass noch etwas weit Höheres als Gerechtigkeit und überhaupt alles bisher Behandelte existire und dass die künftigen Herrscher mithin nicht bloss das Letztere und zwar auf dem bisher eingeschlagenen kürzeren Wege, sondern auch jenes Höhere auf dem längeren, streng methodischen kennen lernen müssten. Sagt Sokrates, Adeimantos solle sich nur daran erinnern schon gehört zu haben, dass dieses Höchste das Gute sei, was sie Alle aber in der That — noch — nicht genügend kennten, so ist dies der bestimmteste Rückweis auf den Philebos und darauf, dass dieser letztere Dialog erst bis an „die Schwelle“ des wahrhaften Guten geführt hat (S. 49.)[984]). Die künftigen Herrscher müssen dies kennen lernen, weil erst diese Erkenntniss die jener andern, psychisch-ethischen Verhältnisse fruchtbar macht. D. h. die Idee des Guten ist das Ziel und Urbild ihrer Bildung so wie der Anwendung, welche sie von dieser Bildung in der Leitung des Staates und seiner Bürger zur Gerechtigkeit zu machen haben, mit anderen Worten: diese Idee ist das letzte Urbild auch des Staats- und Seelenlebens selber, und während der Philebos sich innerhalb des letzteren, engeren Kreises oder in der Form des höchsten sittlichen Gutes des Einzelnen bis zu ihr erhob, dehnt der Staat denselben zu diesem umfassenderen Gebiete aus. Jener Dialog ist daher unzweifelhaft der nächste Vorgänger von diesem, und der letztere gelangt denn jetzt auch dazu, das im erstern genugsam vorbereitete und begründete Wesen dieser Idee nunmehr auch ausdrücklich darzulegen, indem er mit, wo möglich, noch engerem und deutlicherem Anschlusse an den Philebos nunmehr kurz darthut, wie keins der beiden gewöhnlich dafür geltenden Momente, weder Lust, denn es giebt auch schlechte Lust, noch Erkenntniss das Gute sei, denn diese letztere Erklärung ist bloss formell, weil es sich eben erst um den Inhalt dieser Erkenntniss handelt und als dieser von den Vertretern jener Erklärung (Antisthenes und den Megarikern) eben wieder das Gute angegeben wird und angegeben werden muss, gerade als ob dies nicht eben das Gesuchte wäre. Platon benutzt nun die sokratische

---

984) Wie dies jetzt nach dem Vorgange von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 570 f. wohl allgemein anerkannt wird.

Unwissenheit, um den Wissensdünkel jener Sokratiker zu züchtigen, die mit Dergleichen etwas wissenschaftlich Bestimmtes gesagt zu haben wähnen, wogegen er eingesteht, hier eine wissenschaftlich noch nicht hinlänglich begründete Ansicht vorzutragen. Denn eine solche Begründung geht über den Anlauf der vorliegenden Untersuchungen hinaus, p. 506. E. f., es muss hier Vieles unerörtert bleiben, und nur, so weit es hier möglich ist, soll Nichts weggelassen werden, p. 509. C., Sokrates hofft nur das Richtige vorzutragen, aber Gott allein weiss, ob es dies wirklich ist, VII. p. 517. B., und die folgende Darstellung begnügt sich daher selber noch mythenartig an einem Bilde oder einer Analogie. Aber dass eine solche Begründung darum noch nicht die menschlichen Kräfte überhaupt übersteige, deutet Platon schon dadurch genugsam an, dass er von den philosophischen Zöglingen ein Durchmachen jenes streng dialektischen Weges in seiner ganzen Genauigkeit und Ausführlichkeit verlangt im Gegensatz gegen den blossen „Umriss", welchen er hier von demselben geben werde[985]), p. 504. D. E., und noch bestimmter dadurch, dass seine Darstellung hier noch den Charakter der blossen Vorstellung an sich trage, welche er doch vorher (s. S. 177 f.) selbst für etwas Blindes, dem die Idee unerreichbar sei, erklärt habe, p. 506. C. D., dass er aber auch einst noch das Capital selbst, von welchem er hier nur die Zinsen gebe, abzutragen denke, wenn er auch diese letzte Andeutung, eben um die sokratische Unwissenheit aufrecht zu erhalten, vielmehr dem Adeimantos in den Mund legen muss, p. 506. E. Worauf er hiemit hinweist, kann nach dem Thl. I. S. 358 ff. 448. f. II. S. 10. f. Erläuterten nicht zweifelhaft sein: er hat noch immer den Philosophos zu schreiben im Sinne. Unbegreiflich ist es aber, wie man nach diesen bestimmten Erklärungen ihm hat die Ansicht unterschieben können, als ob die höchste Idee ihm blosse Glaubenssache sei[986]). Je mehr er nun aber selber das Einschlagen

985) Hievon und nicht von einem blossen Umriss der Gerechtigkeit, wie Rettig a. a. O. S. 198 f. meint, ist an dieser Stelle die Rede.

986) So Munk a. a. O. S. 368. Auffallender als diese eine Verkehrtheit unter den vielen, von denen dessen Buch strotzt, ist es, dass Rettig a. a. O. S. 203. sagt: *quod perfecta ejus rei* (nämlich *ipsius boni*) *cognitio humanas vires excedere videatur* und doch gleich hinterdrein S. 204. hinzufügt:

des kürzeren Weges in dem bisherigen Theile des Werkes tadelt, p. 504. B. C., um so sicherer ist es, dass er ihn überhaupt nur scheinbar eingeschlagen hat und in Wahrheit nicht kürzer gewesen ist, als er musste. D. h. alles Bisherige erhält erst hier seine wissenschaftliche oder ideale Grundlage, und wir haben hier den Höhenpunkt des Ganzen zu finden. Um so unzweifelhafter ist es aber auch, dass die folgende Erörterung der Idee des Guten nicht bloss in einem später zu Leistenden, sondern annähernd auch bereits in dem schon früher Geleisteten ihre wissenschaftliche Begründung hat, dass sie nicht blosse Sache der blinden Vorstellung, sondern nur die unmittelbare Folgerung aus den streng wissenschaftlichen Erörterungen der dialektischen Dialoge ist, da die nächste Vorstufe, der Philebos, wie wir sahen, sich streng methodisch auf deren Grundlage weiter bewegt hat. So ist der bisherige Gang der Republik zwar einerseits noch immer der indirecte, hypothetisch bis zur höchsten Idee emporführende, die Voraussetzungen nach den daraus entwickelten Folgerungen theils bestätigende, theils berichtigende und sodann von den nähern Voraussetzungen auf die weiter zurückliegenden zurückgehende; allein auch die vorliegende höchste und letzte derselben weist kurz recapitulirend bereits auf die schon früher begründete Ideenlehre zurück, nach welcher also doch in Wahrheit der Staat bereits von vorne herein construirt wird. Wie durch die Hindeutung auf jene Blindheit der Vorstellung wieder an den im zweiten Abschnitt des vierten Haupttheils entwickelten Gegensatz von Vorstellung und Erkenntniss angeknüpft wird, aus welchem der weitere von Idee und Erscheinung sich erst ergab, gerade so ist der Gang der Dinge vom Kratylos und Theätetos an gewesen, und so wird denn jetzt der folgenden Betrachtung auch dieser letztere Gegensatz mit noch ausdrücklicherem Rückweis auf den zweiten und dritten Abschnitt des vorigen Haupttheils untergelegt, und eben so ausdrücklich heisst es hier wieder, dass aber „dies Alles auch bei anderen Gelegenheiten oft schon ausgesprochen" sei, und hier nur in die Erinnerung zurückgerufen werde, p. 507. A.

Die Erscheinungswelt oder das bloss Werdende ist uns zu-

Nam habuisse Socratem etiam interiorem hujus rei cognitionem, . . . aperte dicent verba p. 506. E.

nächst durch die Wahrnehmung zugänglich. Unter allen Wahrnehmungen nun aber zeichnet sich das Gesicht dadurch aus, dass es eines Mediums, nämlich des Lichtes, bedarf[987]). Ursache des Lichts und somit der Sehbarkeit, aber auch eben so gut des Sehens und der Ausübung der Sehkraft ist die Sonne, das Auge sonach der ihr verwandteste Sinn, der eben desshalb auch sie selbst und ausser ihr wirklich klar nur das von ihr Erleuchtete wahrnimmt. Die Ideen dagegen sind der Gegenstand der Vernunfterkenntniss, und die des Guten ist die Ursache ihrer Wissbarkeit durch die Vernunft oder ihrer Wahrheit so gut wie des Wissens der Vernunft von ihnen vermöge der Beleuchtung durch jene höchste Idee, der also von allen Erscheinungsdingen die Vernunft am verwandtesten und die daher selber allein der Vernunft zugänglich ist. Wie aber so das Auge Sonne, Licht und beleuchteten Gegenstand sieht, so muss die Vernunft wiederum auch die Erscheinungswelt selber, die freilich auch so noch Dunkel mit Licht vermischt bleibt, im Lichte der Ideen, also der Wahrheit oder des Seins betrachten: auch die Wahrnehmung selbst ist nur vermöge der Erkenntniss möglich, und die übrigen Ideen, bisher der beleuchtete Gegenstand selber, werden so zum Licht, welches erst die Erscheinung erhellt[988]), verhalten sich aber so zur Idee des Guten auch selber nur erst wie das Licht zur Sonne. Und nun sieht man, worin die oben bloss angedeutete Verwandtschaft zwischen Erkenntniss und Wahrheit (S. 180.) besteht: letztere ist eben das Erkannte oder das Sein als Erkanntes, die objective Wahrheit oder die ideale Wirklichkeit, daher das Sein hier gleich neben die Wahrheit und als Eins mit ihr gesetzt wird, und das Weitere, was nun folgt, dass, wie die Sonne den Dingen auch erst Werden, Wachsen und Gedeihen, so die Idee des Guten den übrigen Ideen nicht bloss das Erkanntsein, sondern auch das Sein selber verleiht, enthält somit eigentlich nichts Neues mehr,

---

987) Es ist schon von anderen Seiten, z. B. Steinhart a. a. O. V. S. 689. Anm. 213. erinnert worden, dass dies nicht bloss vom Gesicht, wie Platon meint, sondern auch vom Gehör und Geruch gilt.

988) Steinhart a. a. O. V. S. 212 f. verwirrt das ganze Bild, indem er vielmehr die Vernunft als das ansieht, was mit dem Lichte verglichen wird, also als das Medium der Erkenntniss. Das wäre gerade so, als ob die Sehkraft das Medium des Sehens sein sollte.

sondern spricht nur ausdrücklich aus, was im Obigen schon stillschweigend mit enthalten ist. Denn wenn auch hier unmittelbar nur von der menschlichen Erkenntniss die Rede ist, so sind doch die Ideen das Object derselben selbstverständlich nur darum, weil sie eben ihrer eignen Natur nach reine Gedankendinge, also Objekt der absoluten Erkenntniss und Vernunft oder der Idee der Erkenntniss sind. Die Ideenwelt ist also die absolute Erkenntniss und Wirklichkeit oder Wahrheit zugleich, und wenn es daher heisst, die höchste Idee stehe über Beidem, so kann dies vernünftigerweise und wenn man Platon nicht bereits zum Neuplatoniker machen will, nur dies bezeichnen, dass sie eben das Subject, der Träger dieser absoluten Selbsterkenntniss ist. Sie ist das Erkennende, und ihre obersten Inhärenzen sind die absolute Erkenntniss und das Erkannte oder das absolute Sein, und an eine noch von ihr geschiedene Gottheit, die erst jener Träger wäre und somit den Ideen die Selbsterkenntniss entziehen würde, ist schlechterdings nicht zu denken, da mit dieser Annahme die Idee des Guten selbst allen Sinn verlieren würde. Bedenkt man ferner, dass in diesem ganzen Haupttheil Alles in der Kürze angegeben werden soll, was der Philosoph lernen und wissen kann und muss, so hätte Platon, wenn er überhaupt eine wissenschaftliche Scheidung zwischen beiden machte, sie hier auch nicht verschweigen dürfen, und es bliebe so höchstens noch die Annahme übrig, die aber auch, wenn man nur nicht platonische Mythen buchstäblich auffasst, ohne allen Anhalt ist, dass das Wie dieser Scheidung ihm selber unklar geblieben. Dann aber hätten wenigstens auch seine Erklärer auf eine wissenschaftliche Feststellung derselben zu verzichten und dürften nicht sagen, wie es vielfach geschehen ist, dass Gott die letzte wirkende, die Idee des Guten aber die letzte finale Ursache sei. Vielmehr begreift sich nunmehr auch das sehr wohl, wie Gott im Phädon und Philebos (s. S. 22 f.) und schon im Soph. p. 265. C. f. als der absolute *νοῦς* bezeichnet werden durfte, während Vernunft und Erkenntniss ihm hier untergeordnet wird, denn der Ausdruck *νοῦς* vereinigt wie das deutsche „Vernunft" schon bis zu einem gewissen Grade die Bedeutung des Erkennenden — wenigstens des erkennenden Vermögens, wenn auch nicht Subjects — und der Erkenntniss [989]).

989) Vgl. über dies Alles bes. Zeller a. a. O. II. S. 308. ff. bes.

Als das Höchste, was es giebt, bewährt sich das wahrhaft Gute nun schon dadurch, dass die meisten Menschen, wie es im Anschluss an die Einwürfe des Glaukon und Adeimantos im Anfange des zweiten Buches heisst, mit dem Scheine des Schönen und Gerechten zufrieden sind, Jeder aber nach Dem strebt, was ihm wirklich gut ist und so wenigstens in dunkler Ahnung jener Idee nachgeht. Das Gute ist hier also, wie auch schon die obige Bestimmung desselben ergiebt, im allgemeinsten und nicht bloss im moralischen Sinne zu fassen, und vielmehr lässt sich, so heisst es weiter, eben nur nach ihm beurtheilen, was schön und gerecht in jedem Falle ist, und darum eben muss ein wahrer Wächter es kennen. p. 505. D. ff. Das moralisch Gute oder die Tugend ist also nur eine Inhärenz von ihm. Ideen besonderer Tugenden aber sind nur eine vorläufige Annahme V. p. 475. E. 479. B. VI. p. 501. B. (s. S. 189 f.), wie sich schon daraus ergiebt, dass im Widerspruche gegen die ausdrückliche Erklärung, dass von Gott nur Gutes komme (S. 122.), zugleich auch Ideen von Untugenden an einer von eben jenen Stellen (V. p. 475. E. vgl. III. p. 402. C.) mit ihnen verbunden wurden. Die besonderen Tugenden gehören vielmehr, wie wir gesehen haben (S. 158.), nur der Erscheinung an[990]). Der Widerspruch freilich, dass es doch einen logischen Begriff auch von der Untugend geben muss und folglich, wenn doch Begriffe und Ideen in Wahrheit Eins sind, auch eine Idee, bleibt, wie wir schon Thl. I. S. 208. bemerkten, unlösbar.

XXX. Der zweite Abschnitt des fünften Haupttheils: nähere Gliederung der Erkenntniss und Vorstellung und ihrer Objecte (bis VI. p. 511. E.).

Nachdem nun so auf Grund des Gegensatzes von Erkenntniss und Vorstellung und ihrer Objecte, Idee und Erscheinung, das letzte Ziel alles Wissens und aller Bildung vorgesteckt ist,

---

auch 310. Anm. 2. und Zelle im Küstriner Gymnasialprogramme von 1851, welches mir aber nicht zu Gebote steht.

990) Mit Unrecht nehmen also Ritter a. a O. II. S. 302. ff. und Zeller a. a. O. II. S. 205. f. Anm. 3. Ideen einzelner Tugenden und gar des Schändlichen und Hässlichen und einzelner Laster für Platons endgültige Ansicht.

muss die obige Gliederung noch weiter verfolgt werden, um auch die einzelnen Stufen zur Erreichung dieses Zieles hervortreten zu lassen. Wie die Sinnenwelt nur ein Abbild der Ideen ist, so hat sie selbst wieder ihre sich eben so zu ihr verhaltenden Schatten- und Spiegelbilder [991]), und ganz so stehen zu den Ideen die mathematischen Grössen; und eben so zerfällt die Erkenntniss in die eigentliche Vernunfterkenntniss oder Dialektik und in die reflectirende mathematische Verstandeserkenntniss (*διάνοια*), die Vorstellung aber in die logische (*πίστις*) und in die sinnlichbildliche (*εἰκασία*), jene, um mit dem Philebos zu reden, die des Schreibers, diese die des Malers der Seele oder der Phantasie [992]) (S. 27. 32.). Die Wahrnehmung der Sinnendinge selbst verwandelt sich durch ihr Bewusstwerden, durch das Wirken der Erkenntniss in ihr in die erstere, die der natürlichen Schatten- und Spiegelbilder in die letztere [993]). Platon kehrt also in der Phantasie nur die receptive, theoretische, nicht die schöpferische Seite hervor [994]), getreu seiner Tendenz das praktische Bewusstsein möglichst auf das theoretische zurückzuführen. Die *πίστις* ist das Gebiet der Physik und in praktischer Anwendung des Handwerks (s. p. 510. A. *καὶ τὸ σκευαστὸν κ. τ. λ.*), die *εἰκασία* das der schönen oder nachahmenden Kunst [995]). Die Gliederung der Wissenschaften und Künste im Philebos erhält so erst hier ihren wissenschaftlichen Abschluss. Im Theätetos war die *δόξα* noch die Vollendung der *διάνοια*, und somit ward denn auch die Mathematik dort ausdrücklich noch zu der letzteren gerechnet (s. Thl. I. S. 179. 197.), hier wird die *διάνοια* auf ihrer höchsten und wahrsten Stufe, d. h. die reine Mathematik ausdrücklich als ein Mittelglied zwischen der Vernunfterkenntniss (*νοῦς*) und der Vorstellung bezeichnet, p. 511. D., und kein Verständiger kann daher zweifeln, dass dort der Keim, im Philebos die Entwicklung und hier die Vollendung der platonischen Erkenntnisslehre zu finden ist. Die Mathematik hat mit der Dialektik das hypo-

991) Ganz falsch übersetzt Wiegand p. 510. A. z. E.

992) E. Müller a. a. O. I. S. 42.

993) Die *εἰκασία* ist also nicht, wie Steinhart a. a. O. V. S. 219. meint und desshalb den Platon tadelt, die Wahrnehmung, sondern die Vorstellung des Scheins.

994) Wie E. Müller in der eben angef. St. sehr gut bemerkt.

995) Steinhart am eben angef. O. Ritter a. a. O. II. S. 509. Anm. 1.

thetische Verfahren gemein (s. Menon p. 86. E., Thl. I. S. 69. 83. f.), aber sie beweist ihre Hypothesen nicht weiter, sie geht von den Voraussetzungen nicht wieder auf deren Voraussetzungen, bis zu der letzten, die keine weitere hinter sich hat, also dem Voraussetzungslosen, Unbedingten, Absoluten oder der Idee des Guten zurück, sondern stets nur zu immer weiteren Folgerungen vorwärts, immer nur zum Ende und nie zum Anfang, zum Urprincip (ἀρχή), sie behandelt also ihre Hypothesen selbst als Principien, während die Dialektik sie nur zu „Auftritten" und „Schwungbrettern" macht, um sodann nach vollendetem Aufsteigen auch wieder umgekehrt von oben herab das ganze Gebiet der Ideen von jener höchsten bis zu den niedrigsten zu durchmessen[996]). Die Induction der Mathematik ist unvollständig und die andere Seite des dialektischen Verfahrens, die Eintheilung, ist ihr vollends ganz fremd. Zweitens vermag sie aber auch nur an sinnlichen Bildern, an Figuren und Ziffern zu demonstriren, obwohl doch ihre Demonstrationen nicht dem hingezeichneten Dreieck, sondern dem Dreieck an sich, d. h. zwar nicht der Idee, aber doch der rein innerlichen mathematischen Anschauung (s. u. XXXII.) des Dreiecks gelten; aber eben weil auch die mathematische Grösse bereits etwas Räumliches und Getheiltes und somit nur Bild der Idee ist, können sie dennoch jenes weiteren veranschaulichenden Bildes und Zeichens nicht entbehren[997]), während die Dialektik reines Denken ist. Und so ist denn allerdings auch in der Mathematik Vernunfterkenntniss möglich, aber nur, wenn man sie mit jenem Urprincip in Verbindung setzt, d. h. als Vorstufe zur Dialektik behandelt, gerade wie ja auch in der Vorstellung und Wahrnehmung schon die Vernunfterkenntniss, wenn auch noch unentwickelt, mitthätig ist (S. 195).

Auffallen könnte es, dass hier überall nur von der körperlichen Seite der Erscheinungswelt die Rede ist; allein dies kann nicht anders sein, denn sobald die Seele anfängt über sich selbst zu reflectiren, so ist sie damit schon ins Gebiet des rein begriff-

---

996) Vgl. über diese Stelle bes. Zeller a. a. O. II. S. 150 f. 201 f.

997) Die Stelle p. 511. A. z. E. ist von Wiegand Zeitschr. f. d. Alterth. 1835. S. 425 ff. gut erläutert und demgemäss in seiner Uebers. wiedergegeben.

lichen Denkens eingetreten, und es ist bekannt, wie Platon durch die Präexistenz und ἀνάμνησις das Räthsel zu lösen sucht, dass und warum das Selbstbewusstsein mit der Dialektik zusammenfällt. Auch der mathematische Körper ist zunächst nur Abbild der Ideen des Körperlichen, die in der Stufenwelt der Ideen die niedrigste Stelle einnehmen, und die Seele steht über ihm, denn sie und ihr Höchstes, die Erkenntniss, ist ja, wie wir vernahmen (S. 195.), das höchste Abbild der höchsten Idee selber; die Zahl endlich bildet ohne Zweifel ein Mittelglied, aber in einer Art, über die wir wenigstens hier noch nicht genauer unterrichtet werden[998]).

XXXI. Der dritte Abschnitt: die leitenden Gesichtspunkte der an und von den Philosophen auszuübenden Erziehung: VII. p. 514. A.—521. C.

Platon verflicht nunmehr (s. p. 517. A. B.) die Vergleichung der höchsten Idee mit der Sonne und die Anschauung der dreifach abgestuften Abbilder der Ideen durch ein drittes Gleichniss, nämlich das berühmte Bild von der Höhle. Wie bei den Gefesselten innerhalb derselben alle Vorrichtungen[999]) so getroffen sind, dass kein Strahl der Sonne in ihren Kerker fällt, sondern nur ein trübes Licht von hinten einen matten Schein in denselben wirft und sie nicht die wirklichen sinnlichen Dinge, sondern nur die Schatten plastischer Abbilder von ihnen zu sehen bekommen und folglich für diese Dinge selbst halten; gerade solch ein Kerker ist die Erde im Vergleich zur Ideenwelt, gerade so wird sie nur von der Sonne und nicht unmittelbar von der höchsten Idee beleuchtet, und gerade so halten die meisten Menschen die Sinnendinge, die eben so vom wahrhaft Wirklichen aus nur die dritte Stufe einnehmen, für dies Letztere selbst. Platon benutzt nun dies Bild erstens dazu, um nach Analogie Dessen, wie

998) Wenn Ueberweg Rhein. Mus. N. F. IX. S. 56. folgert: weil die mathematische Grösse ein Mittleres zwischen Idee und Körperwelt sei und die Seele gleichfalls, so müssten beide nothwendig einerlei sein und folglich die Weltseele Tim. p. 35 f. buchstäblich als eine geometrische Grösse aufgefasst werden; so ist der Fehlschluss dabei handgreiflich, denn die Seele hört darum nicht auf ein solches Mittelglied zu sein, wenn sie auch ein zweites und höheres neben der mathematischen Grösse ist.

999) Ich verweise für dieselben auf Wiegand Uebers. S. 619 f., wo sie gut an einer Zeichnung veranschaulicht sind.

man mit jenen Gefesselten verfahren müsste, um sie allmälig an den vollen Anblick der Sonne selbst zu gewöhnen, die Nothwendigkeit eines ähnlichen stufenweisen Bildungsganges der Menschen bis zur höchsten Idee hin klar zu machen und so den ersten Lehrcursus als unentbehrliche Vorstufe des zweiten und die nothwendigen Stadien dieses letzteren selber mit Anschluss an den vorigen Abschnitt zu veranschaulichen. Die Bedeutung der einzelnen Vergleichungspunkte legt er hernach p. 532. B. f. (vgl. A.) selber dar[1000]), und darnach bezeichnet die Umlenkung der Gefesselten zunächst nach dem Lichte ihres Kerkers zu, bei welcher sie die plastischen Abbilder selbst statt deren Schatten zu sehen bekommen, den ersten Lehrcursus, welcher sich ja auch der nachahmenden Kunst, aber freilich nicht der plastischen, sondern der (nach S. 131 ff.) höher stehenden musischen bedient und so mittelst der *εἰκασία* zur *πίστις* führt. Der Emporführung aus der Höhle auf steilem Wege u. s. w. entspricht sodann der zweite, eigentlich wissenschaftliche Lehrcursus, dem anfänglichen Hinblick auf die Schatten und Spiegelbilder der Erdendinge sowie der Gestirne und der Sonne selbst die Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften und der Astronomie, der auf die übrigen Sterne bei Nacht die Anfänge der Dialektik, welche durch die übrigen Ideen allmälig bis zur höchsten hinaufführen, und endlich folgt der auf die Sonne selbst und damit die Ueberzeugung, dass sie „gewissermassen“ die Urheberin alles Sichtbaren ist, d. h. in der Dialektik der umgekehrte Weg von oben nach unten[1]), p. 514. A.—516. C.

1000) Man muss diese Stelle nach der durch die höhere handschriftliche Auctorität beglaubigten Streichung der Worte *ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα* nur ganz so auffassen, wie Schneider und nicht wie Wiegand sie übersetzt und das *ἐπ' ἀδυναμίᾳ βλέπειν* so, wie Hermann ges. Abhh. S. 172. es erklärt, obschon auch so vielleicht, um die Construction völlig herzustellen, noch die Einschiebung eines zu *βλέπειν* gehörigen *τὸ* nöthig ist. Noch deutlicher wäre der Sinn geworden, wenn Schneider das *ἀλλ' οὐκ* durch „und nicht mehr“ übersetzt hätte. H. Müller folgt ihm im Ganzen, giebt aber *τῶν ὄντων* falsch durch des „wahrhaft Seienden“ wieder, während vielmehr gerade die Sinnendinge darunter verstanden sind. Eben dies im Gegensatz gegen die blossen Schatten sind auch die *αὐτὰ τὰ ζῶα* u. s. w. p. 532. A. und nicht die Ideen.

1) Die Darstellung Steinharts a. a. O V. S. 221 ff. enthält manches Unrichtige, weil sie sich nicht unmittelbar an jene von Platon her-

Und durch dies „Gewissermassen“ bahnt sich Platon nun auch den Weg dazu, um auf Grund des vorigen Abschnittes das im ersten Fehlende noch zu ergänzen, nämlich, wie die Idee des Guten schon dort als die letzte Ursache auch der menschlichen Erkenntniss und vermöge dessen selbst der menschlichen Wahrnehmung erschien, eben so sie hier nicht mehr bloss als die des idealen, sondern zugleich als die wahre Ursache auch des werdenden Seins oder, um im Bilde zu bleiben, der Sonne selber zu bezeichnen, wenn anders doch alles Wahrnehmbare blosses Abbild des Idealen ist. Hätte er damit sie nicht zugleich, wie als die letzte finale, so auch als die letzte wirkende Ursache hinstellen wollen, so hätte er es auch sagen müssen; ganz im Gegentheile aber ist die Annahme einer besonderen wirkenden Ursache, die doch nur die Bestimmung haben könnte, die Herleitung des Endlichen aus den Ideen zu erklären, dem Geiste der platonischen Weltanschauung schlechterdings zuwider, die keine andere Aufgabe kennt, als durch die Inhärenz alles Seins in der Idee des Guten oder der Theilnahme an ihr zu erklären, wie Alles nach Massgabe dieser Theilnahme so vollkommen als möglich ist, d. h. seinem Zwecke möglichst entspricht, und wie in den Erscheinungsdingen diese Inhärenz und Vollkommenheit durch die Materie beschränkt und getrübt wird. Auch die wirkende Ursache fällt also ganz mit eben dieser Inhärenz zusammen. Vgl. o. S. 20 f. Ausdrücklich sagt Platon nunmehr auch, dass die Idee des Guten, das Höchste und Letzte im Bereiche des Erkennbaren, zwar nur mit Mühe zu erkennen, aber eben somit doch auch nicht schlechterdings unerkennbar für den Menschen ist. — p. 517. A. — C.

Wie nun so zur Veranschaulichung der besonderen Lehrstufen, so benutzt Platon zweitens das Gleichniss auch zu der der allgemeinen Lehrmethode, wie er sie im Gegensatz gegen die sophistische schon in den vorbereitenden Dialogen und noch im Theätetos (p. 148. E. — 151. D. vgl. Thl. I. S. 180 ff.) dargelegt hat. Sie ist nur die Entwicklung der in der Seele bereits schlummernden Erkenntnisskeime von innen heraus durch Entfernung der störenden sinnlichen Hemmnisse, ein Umlenken

---

nach selber gegebene Erläuterung anschliesst. Richtiger Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 582 f.

der ganzen Seele vom Sinnlichen zum Idealen gleichwie im Gleichnisse des ganzen Körpers der Gefesselten zum Lichte, während die sophistische Methode die Seele als ein ursprünglich Leeres ansieht, in welches die Erkenntniss von aussen her erst hineinzupfropfen ist, gleich als ob man jenen Gefesselten erst Augen einzusetzen hätte. Die übrigen Tugenden (Vorzüge) der Seele, setzt Platon hinzu, mögen in der That durch Gewöhnung und Uebung selber überhaupt erst entstehen, aber die Erkenntniss, die theoretische Vernunft ist — und damit bestätigt sich bereits das S. 160. von uns Vorweggenommene — das eigentlich Substantielle von ihr, das wohl in eine niedrige, bloss den Schein berechnende Klugheit verkehrt, aber nie ausgerottet werden kann. Denn, wie schon oben (S. 183. vgl. S. 138 f.) bemerkt, die grössten Bösewichter sind auch die scharfsinnigsten, die daher, wenn nur rechtzeitig die sinnlichen Lüste, die sich ihrer Vernunft angehängt haben und sie wie Bleigewichte zum Niedrigirdischen herabziehen, ihnen ausgeschnitten wären, nach der umgekehrten Seite hin das Grösste geleistet haben würden, p. 518. B.—519. B.

Aber das Gleichniss hat zum Dritten und Vierten auch noch seine gedoppelte politische Seite. Es beseitigt nunmehr zunächst vollends das obige (s. S. 182 ff.) Vorurtheil von der Unbrauchbarkeit der Philosophen für die Staatsverwaltung und veranschaulicht den Grund für die Entstehung desselben, indem die gewöhnlichen Staaten mit dem in der Höhle verglichen werden. Wenn man die Gefesselten ans Licht führt, so werden ihre Augen schmerzlich von der ungewohnten Helle geblendet, und sie sehen anfangs erst recht Nichts und zürnen vielmehr dem, der sie ans Licht führt. Gerade so beginnt die Philosophie mit dem Ueberführtwerden von der bisherigen Unwissenheit und mit einer dadurch entstehenden Verwirrung und einem Irrewerden der Vorstellung an sich selber, mit der „Verwunderung", wie es im Theät. p. 155. C. D. hiess, und schon jene Ueberführung kränkt die Eitelkeit, und auch der übrige Weg der Erkenntniss ist allerdings „steil" und beschwerlich. Und ferner werden jene Gefesselten gewiss von dem ihrer Genossen, der, nachdem er an das Tageslicht gelangt war, wieder zu ihnen zurückkehrt und nun umgekehrt seine Augen erst wieder an das Dunkel gewöhnen muss, behaupten, er habe sich

dort oben nur dieselben verdorben und es sei dort kein Heil zu finden; ja sie würden — von Neuem, wie schon oben S. 185. eine Anspielung auf das Schicksal des Sokrates — fortan Jeden, der sie zu befreien versuchte, wohl gar umzubringen im Stande sein. Gerade so wird bei jenem Vorwurf gegen die Philosophen nicht bedacht, dass man nicht bloss geblendet wird, wenn man vom Dunkeln ins Helle, sondern auch wenn man vom Hellen ins Dunkle kommt, derselbe Gedanke, der schon im Theät. p. 175. B. ff. 177. B. ausgesprochen ward [2]), dass die Männer der gemeinen Praxis — eben nach jener Lehre von der Verwunderung — sich bei philosophischen Dingen eben so ungeschickt anstellen, als die Philosophen, wenn sie einmal mit dieser schlechten Praxis sich zu befassen genöthigt sind. — p. 515. C. — 516. A. 516. E. — 517. A. 517. D. — 518. B.

Aber der Schluss wird hieraus, wie schon oben S. 105 bemerkt, im Theätetos noch nicht gezogen, welcher gleichsam die Kehrseite zu jenem Vorurtheil bildet und um dessen willen daher das letztere hier noch einmal herbeigezogen werden musste, dass nämlich die wirklich Befreiten umgekehrt auch ihrerseits keine Neigung haben werden in die Höhle zurückzukehren, um Ehre und Herrschaft im Staate der Gefesselten zu erwerben, p. 516. C. — E., und eben so wenig die Philosophen sich mit den Erdendingen zu befassen, p. 517. C., dass sie aber trotzdem zur Herrschaft im wahren Staate eben so befähigt als verpflichtet sind, um ihm, dem sie wirklich ihre Bildung verdanken, ihr Lehrgeld abzutragen, während in den gewöhnlichen Staaten, wo sie gleichsam wild, ja wider deren Willen aufwachsen, eine solche Pflicht natürlich nicht vorhanden ist. Dieser schon oben S. 190. kurz angedeutete Punkt wird nunmehr hier näher ausgeführt und der schon im Anfang des vierten Buches (S. 147.) geltend gemachte Grundsatz auch auf sie angewandt, dass auch ihnen keine andere und höhere Glückseligkeit, als das Heil und Interesse und die Einheit des Ganzen zulässt, zu verstatten sei; doch ist bereits dort oben (S. 190.) gezeigt worden, wie in Wahrheit doch auch ihr eignes Interesse mit dieser Pflicht zusammentrifft. Nur so wird der Staat wahrhaft uneigennützig verwaltet und die Herrschaft nicht anstatt zu seinem höchsten Bindemittel

2) Steinhart a. a. O. V. S. 224 f.

vielmehr zum Zankapfel gemacht. — p. 519. B.—521. C. Diese Darstellung leitet zum fünften Abschnitt über, in welchem sich an die Erziehung der Herrscher ihr weiterer Lebenslauf anschliesst.

So erscheint nun aber fünftens auch der wahre Staat, das Höchste des Irdischen, nur als eine Veredelung jener Höhle und das Jenseits als die wahre Heimath des Philosophen, weil es ihn der reinen Erkenntniss der Ideen näher führt, und so arbeitet dieser ganze Abschnitt von Neuem auch schon dem zehnten Buche vor. Auch die richtige Lehrmethode weist ferner deutlich auf die Wiedererinnerungslehre und somit auf die Präexistenz zurück [3]). Und nun erinnert sich auch wohl ein Jeder an den Schlussmythos im Phädon, in welchem unser Wohnsitz nur als eine Höhle in der Erde beschrieben und es so dargestellt ward, als ob auf den Höhen der letzteren bereits ein vollkommneres Geschlecht wohne, und dann von da zurück an die noch höhern und vollkommneren Wohnungen der Gestirne und ihrer Bewohner und an ihren Auszug gleichfalls auf steiler Bahn zum überweltlichen oder, wie er hier bezeichnet wird, zum intelligiblen Orte (νοητὸς τόπος, p. 517. B.) Dort also ward die höchste Erhebung der Erkenntniss, wie sie den Seelen der Gestirne und ihrer vernünftigen Bewohner zukommt, also die der Präexistenz, hier die im Erdenleben mögliche dargestellt [4]). Und so weist auch gleich im ersten Abschnitt die Bezeichnung der Sonne als einer der innerweltlichen Gottheiten, p. 508. A., auf das zehnte Buch hin.

XXXII. Der vierte Abschnitt des fünften Haupttheils: Darlegung des philosophischen Lehrcursus selber, VII. p. 521. C.—535. A.

Der höhere Lehrgang wird nunmehr zunächst an den musisch-gymnastischen durch die Bemerkung, dass der nächste Gegenstand der Gymnastik nur der Körper, also das recht eigentlich Werdende und Vergehende sei, und dass sie daher die Seele noch nicht zum Sein hinaufführe, und sodann durch die Wiederholung der der musischen Kunst nach ihren drei Bestand-

3) Vgl. über dies Alles Steinhart am eben angef. O.

4) Vgl. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 574 ff., dessen Bekämpfung der Zusammenstellung des Gleichnisses von der Höhle mit dem Schlussmythos des Phädon unsere Anwendung derselben nicht trifft.

theilen (s. S. 129.) Wort, Tonweise und Rhythmos, zuzuschreibenden Wirkungen angeknüpft: sie erzeugt wohl Harmonie und innern Tact der Seele, aber nicht Erkenntniss, und ihr Mittel ist eben vielmehr zunächst erst die praktische Gewöhnung (s. S. 133.). Alles Technische überhaupt, wird sodann aus VI. p. 495. C. ff. (vgl. S. 184.) wiederholt, zieht die Seele zum Niedrigsinnlichen herab. — p. 521. C. — 522. B. Aber es steckt in ihnen allen ein sie beherrschendes Gemeinsames, die Zahl, und die Arithmetik ist das nächste wahrhaft wissenschaftliche Bildungsmittel. Die Wahrnehmung der Vielheit oder sinnlichen Einheit als solche freilich regt die meisten Menschen noch nicht zum weitern Nachdenken an [5]), wohl aber die entgegengesetzten Eigenschaften an demselben Dinge, denn dies treibt die Seele dies als Eins wahrgenommene Entgegengesetzte doch vielmehr von dem Dinge abzuziehen und als Zweierlei begrifflich zu sondern, und eben so ist es mit der hierin zugleich mit enthaltenen Wahrnehmung der Einheit des Subjects bei der Vielheit seiner Theile oder Prädicate, denn dies heisst eben zugleich die entgegengesetzten Eigenschaften der Einheit und Vielheit an demselben Dinge wahrnehmen. Die nächste Abstraction, die Platon daher, um sie als solche zu bezeichnen, auch schon mit dem eigentlich nur der Idee zukommenden αὐτὸ καθ' αὐτό (p. 524. C.) beehrt, ist also die Zahl; spricht er aber dabei noch von einer Wahrnehmung derselben, so geschieht dies, weil der nächste Schritt noch nicht die reine Abstraction, sondern die Betrachtung derselben an den Dingen, die benannte Zahl ist, und damit ergiebt sich auch jenes αὐτὸ καθ' ἀυτό als eine nur erst vorläufige Bezeichnung. Betrachtet man jede Zahleinheit und die Eins selbst nur für sich, so regt dies nicht zu weiterem Nachdenken an; rechnet man aber, so zeigt sich wieder jede Zahl als Einheit und Vielheit zugleich und so treibt dies noch näher zum Nachdenken über den Begriff der Einheit und Vielheit selber. Aber es fehlt auch so noch ein wesentliches Mittelglied, indem von jener gewöhnlichen praktischen Rechenkunst der nächste Schritt vielmehr erst die rein theoretische Beschäftigung mit den von den Dingen völlig abstrahirten Zahlen, mit

5) Vgl. Wiegand Zeitschr. f. d. Alterth. 1835. S. 428 f. Uebers. S. 348 f. Anm. Steinhart a. a. O. V. S. 228.

den allgemeinen arithmetischen Formeln ist: dies sind nunmehr hier wiederum die αὐτοὶ οἱ ἀριθμοι, p. 525. D., und noch nicht die Ideen der Zahlen oder gar die als Idealzahlen veranschaulichten Ideen des späteren platonischen Systems, von welchem hier noch keine Spur zu finden ist [6]). Man sieht es den Ausdrücken Platons an, dass er das Ungenügende des Rechnens selbst mit unbenannten Zahlen und das Bedürfniss der Buchstabenrechnung, die es noch nicht gab, bereits fühlt. Sehr dunkel sind freilich die folgenden Worte, p. 525. E. f., dass die rechten Zahlenlehrer die wahre Einheit, αὐτὸ τὸ ἕν, als etwas Untheilbares betrachten und dass nach ihnen viele solche untheilbare, schlechterdings einander gleiche Einheiten bestehen. Es scheinen die Pythagoreer gemeint zu sein, welche die Eins als die Wurzel aller Zahlen ansahen. Will nun Platon etwa sagen, dass sie mit Recht auch jeden Bruch als eine Vielheit auffassen, in welcher die Einheit steckt, oder will er vielmehr, wie es auch Steinhart [7]) zu nehmen scheint, sie tadeln, dass sie die Brüche noch gar nicht beachteten und nicht einsahen, dass somit alle andern Zahlen eben so gut in der Eins, wie die Eins in allen anderen Zahlen steckt, und dagegen geltend machen, dass auf die Idee der Einheit angewandt, ihre Auffassung allerdings — nur aber so, dass es nur eine wahrhaft seiende Einheit, aber nicht viele giebt — richtig ist, indem die Idee der Vielheit in der der Einheit und die Vielheit der Ideen in der einen höchsten inhärirt und nicht umgekehrt? Will er zeigen, dass so die Ideenlehre die wahre Consequenz der philosophischen Zahlenlehre ist, und sollen dies die Worte des Glaukon andeuten, wenn man jene Leute frage, von was für Zahlen sie eigentlich sprechen, so würden sie antworten müssen: von Dem, was sich nur denken, sonst aber auf keine Weise handhaben — womit sich also auch nicht mehr rechnen — lässt? Dann würde auch der Unterschied der Zahlen von den Ideen klar sein, indem jede auch unbenannte Zahl doch in unendlicher Vielheit existirt, nicht aber so ihre Idee; und ein Gleiches würde von dem Unterschiede

6) Wiegand Uebers. S. 352 f., der aber die Ideen der Zahlen mit den rein mathematischen Zahlen verwechselt. Dass hier zuerst der Unterschied beider von einander auftrete, behauptet Steinhart a. a. O. V. S. 228 f. mit Unrecht, s. Phädon p. 100. D. ff.

7) am eben angef. O.

der Zahl und der geometrischen Grösse gelten: jene hat nur die grenzenlose Vielheit, diese auch die räumliche Getheiltheit an sich. — p. 522. B.—526. C.

Der zweite und dritte Lehrgegenstand sind nun Planimetrie und Stereometrie. Um aber ungezwungen andeuten zu können, wie sehr die letztere zu seiner Zeit noch im Argen steckte, lässt Platon anfänglich den Sokrates gleich zur Astronomie überspringen, damit er überhaupt nur dem Glaukon begreiflich machen kann, dass zwischen ihr und der Planimetrie noch die so gut wie noch gar nicht erfundene Stereometrie ein unentbehrliches Mittelglied bildet [8]). Aber auch der gewöhnliche Betrieb der Planimetrie genügt ihm nicht, er will von mechanischen Hülfsmitteln, Hülfslinien u. s. w., von Ausdrücken wie quadriren und verlängern, die sich nur auf die hingezeichnete sinnliche Figur und nicht auf die ihr zu Grunde liegende reine mathematische Anschauung selbst beziehen, Nichts wissen, hat aber sehr begreiflicherweise anzudeuten vergessen, wie ohne dies Alles geometrische Demonstrationen überhaupt noch möglich wären, und mag auch wohl nur desshalb jene Ausdrücke so sehr tadeln, weil sie dem Vorurtheil, als ob die Geometrie nur zu praktischen Aufgaben von Nutzen sei, Vorschub leisten [9]). — p. 526. C.—528 D.

Als Viertes folgt nun die Astronomie, mit welcher nach pythagoreischer Weise die streng wissenschaftliche Harmonielehre als Fünftes verbunden werden soll, so dass die Gesetze für das Höchste unter dem Sichtbaren und das Schönste unter dem Hörbaren zusammenfallen. Das Nähere deutet Platon erst im Timäos p. 35. B. ff. an; auf die Vollendung der praktisch musikalischen Bildung in dieser Theorie der Musik aber weist er schon p. 522. A. hin, indem er die Musik-nur „so weit sie bisher in Betracht gekommen" als etwas Unwissenschaftliches bezeichnet. Die Stereometrie betrachtet den Körper an sich, die Astronomie in seiner Bewegung [10]), s. p. 528. A. z. E. D. z. E., und zwar,

8) Rettig a. a. O. S. 220.

9) Vgl. die umsichtige Erörterung von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 579., die Steinhart a. a. O. V. S. 229. nicht genügend berücksichtigt hat.

10) Wie Steinhart a. a. O. V. S. 230. in dieser sehr einfachen Bestimmung eine „überraschend feine Erklärung" und den Sinn finden

wie Platon will, eben wieder nur den mathematischen Körper, so dass die Gestirne hier wiederum nur dieselbe Bedeutung haben sollen, wie die Zeichnungen, die Figuren in der Geometrie. Sie sind das Vollkommenste alles Sichtbaren, aber doch stehen ihre Umläufe weit hinter der wahren, streng nach den Zahlenverhältnissen geordneten Bewegung (Langsamkeit und Schnelligkeit) vollkommen mathematisch genauer Körper oder Gestalten an Genauigkeit zurück. Denn die „wahre Schnelligkeit und Langsamkeit" kann nach eben diesem Zusammenhange wiederum nicht[11]) die Idee derselben, sondern nur „die reine mathematische Anschauung der Bewegung" bezeichnen[12]). Heisst es, dass diese Schnelligkeit und Langsamkeit selbst bewegt wird und sodann das in ihrem Bereich Liegende (*τὰ ἐνόντα*) ihrerseits bewegt, so erklärt sich dies wiederum daraus, dass die Bewegung ihrer reinen Idee nach lediglich die Selbstbewegung des Gedankens (S. 160) und alle körperliche Bewegung somit nur eine passive, ein Mitbewegtwerden durch jene, wobei denn aber in der unmittelbar von der Idee entlehnten des mathematischen Körpers wiederum das Gesetz enthalten ist, welches den entsprechenden physikalischen in Bewegung setzt: jene *ἐνόντα* sind also die Gestirne, und wenn endlich noch von einem gegenseitigen Verhältniss jener wahren Langsamkeit und Geschwindigkeit die Rede ist, so wird eben damit verlangt, dass die Umlaufszeiten der Sterne oder vielmehr zunächst der Planeten nicht bloss empirisch beobachtet, sondern auch ihre Abstände — gleich den musikalischen Intervallen — rein nach dem Zahlensysteme construirt und darnach die grössere Langsamkeit der weiter von dem Mittelpunkte des Weltalls entfernten begriffen werden soll, wie Platon im Timäos p. 36. 38. B. ff. genauer ausführt[13]). Pla-

---

kann, dass nur Weltkörper den Verein der Centripetal- und Centrifugalkraft darstellen, ist mir räthselhaft.

11) Wie Steinhart a. a. O. V. S. 691 f. Anm. 220. will; jedenfalls würde aber dann doch die Consequenz erfordern, auch unter der „wahren Gestalt" die Idee derselben zu begreifen, während Steinhart trotzdem die Kugelform der Sterne darunter versteht.

12) Wie Schleiermacher a. a O. III, 1. S. 44. und Zeller a. a. O. II. S. 206. Anm. sehr richtig bemerken.

13) Damit dürfte denn die schwierige Stelle p. 529. D. ihre Erklärung gefunden haben; mit der scharfsinnigen Deutung von Steinhart kann ich aus den Anm. 1011. dargelegten Gründen nur theilweise über-

ton sieht also wenigstens so viel schon ein, dass auch die Himmelskörper keine vollständige Kugeln sind und keine vollständige Kreisbewegung beschreiben; und ferner ergiebt sich aus dieser Darstellung ein weiterer Unterschied der mathematischen oder wenigstens geometrischen Grösse von ihrer Idee: erstere hat auch bereits die räumliche Bewegung und ist nur noch frei von dem Wechsel des Werdens[14]), wogegen es, wie Platon jetzt noch einmal deutlicher wiederholt, thöricht sein würde zu glauben, dass die Weltkörper als sinnliche Dinge stets auch nicht das Mindeste von ihren Umlaufsgesetzen abweichen sollten. Die Astronomie hat also nur um der mathematischen Probleme willen, die sie stellt, Bedeutung, nicht aber um der Beobachtung der abweichenden Erscheinungen willen[15]), an welcher die gewöhnliche Betriebsart dieser Wissenschaft hängt, die daher auch, weit entfernt den Geist zum wahrhaften Sein empor zu heben, ihn vielmehr zum Sinnlichen herabdrückt. Die Ansicht von der Erhabenheit dieser gewöhnlichen Astronomie beruht nur auf der Verwechselung des begrifflich und des sinnlich und räumlich Höheren, p. 528. E. ff. So leitet uns Platon hier selber an, es nicht buchstäblich zu nehmen, wenn er in seinen Mythen das Letztere als Bild des Ersteren gebraucht, wozu denn noch kommt, dass er im Tim. p. 62. C. ff. die räumlich höhere Lage der Sterne selbst im Gegensatz zur Erde wegen der Kugelgestalt des Weltalls als eine unrichtige Anschauung verwirft, obwohl allerdings auf ihrer Stelle, die sie je näher nach dem Umkreise des letztern zu einnehmen, auch ihre desto höhere Vollkommenheit beruht. Einen ähnlichen Seitenhieb erhalten die den Pythagoreern entgegenstehenden Empiriker in der Theorie der Musik[16]) oder die

einstimmen. Zu *τῶν ἀληϑινῶν* ergänze ich mit ihm *φορῶν*, und eigentlich hätten auch die *φοραί* der Gestirne Subject sein sollen, während die letzteren mit einer nachlässigen Kürze selber dazu gemacht sind.

14) Zeller a. a. O. II. S. 249 f. mit der Anm.

15) Wenn daher zu einer Erklärung der Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen in dem astronomischen Systeme Platons kein Raum ist, so wundere man sich darüber nicht. Vielmehr ist dies gerade eine von jenen abweichenden Erscheinungen, die ihn in seinem Irrthum bestärkten.

16) Auch die Schlussworte p. 531. B. C. *ταὐτὸν γὰρ ποιοῦσι* beziehe ich mit Stallbaum z. d. St. auf sie und nicht auf die Pythagoreer. Anders freilich Wiegand Uebers. S. 367. Anm., der sich dabei auf p. 530 E beruft. Allein an dieser Stelle wird nur der Tadel gegen die Py-

sogenannten Organiker im Gegensatz gegen die Harmoniker[17]), eine Schule, die mithin nicht erst von Aristoxenos ihren Ausgang nahm. — p. 528. D. — 531. D.

Alle diese Wissenschaften haben nun aber allerdings zumal für Kriegsmänner, wie die Staatsherrscher doch zugleich sein sollen, auch ihren praktischen Nutzen, dessen wahre Bedeutung aber doch nur denen einleuchten wird, die jenen theoretischen richtig gewürdigt haben, p. 527. D. ff., und in Bezug auf den letztern kommt zu der eigentlich wesentlichen, materiellen Seite auch noch dies als „Beiwerk" hinzu, dass die mathematischen Studien eine treffliche formale Uebungsschule des Geistes sind, p. 526. B. f. 527. C.

Sie alle sind nun aber auch in dieser idealen Form doch nur erst die Vorschule der Dialektik. Ueber diese und ihren Unterschied von der Mathematik wird nunmehr nur das schon im zweiten Abschnitt Erörterte kurz wiederholt, und Platon hat absichtlich im Voraufgehenden den Glaukon so gezeichnet, dass er noch zu sehr an einer praktischen und sinnlichen Auffassung hängt, um einer eingehenderen Auseinandersetzung durch die Antwort des Sokrates vorbeugen zu können, Glaukon werde ihr noch nicht zu folgen vermögen, und eben so wird eine genauere Bestimmung der Unterschiede zwischen den Objecten der Dialektik, der Mathematik und der Vorstellung, also Ideen, mathematischen Grössen und Sinnendingen, als hier zu weit führend bezeichnet, Alles im engsten Anschluss an die schon oben (s. S. 193.) gethanen Aeusserungen. Auch die mathematischen Wissenschaften sind noch nicht Wissenschaften im strengen Sinne des Worts, und wer es nicht zur dialektischen Erkenntniss gebracht hat, von dem muss man immerhin noch sagen, dass er mehr einem Träumenden, als Wachenden gleicht und so gleichsam schon vor seinem Tode entschlafen ist — abermals schon ein Vorausblick auf die Eschatologie des zehnten Buches. Ergänzend gedenkt Platon noch im Vorbeigehen dreier Künste, und zwar offenbar solcher, die auf der πίστις beruhen. Es scheint die niedere Physik nach ihren beiden Seiten hin, der Betrachtung der

---

thagoreer angedeutet, dass sie nicht von den Zahlen auf die Ideen zurückgingen.

17) Vgl. Böckh Heidelb. Studien III. S. 47. Martin Etudes sur le Timée I. S. 389 ff.

sinnlichen Seele und des körperlichen Organismus, und sodann alle Technik gemeint zu sein (s. o. S. 198.)[18]). — p. 531. D. — 534. E.[19]).

Diese ganze Gliederung der Künste und Wissenschaften schliesst sich somit eng an die im Philebos gegebene an, wo auch die Unterscheidung der reinen und angewandten Mathematik bereits hervortritt, die niedere Musik aber noch nicht durch die höhere ergänzt ist[20]). Wenn die Arithmetik übrigens den Anfang dieser Bildung macht, so geschieht dies nicht, weil sie am Niedrigsten steht[21]), sondern gerade umgekehrt, weil alle stetigen Grössen in den Zahlenverhältnissen ihre Gesetze haben und daher nicht ohne diese verstanden werden können.

XXXIII. Der fünfte Abschnitt des fünften Haupttheils: die gesammte Lebensordnung des Herrscherstandes, VII. p. 535. A.—541. B.

Zusammenfassend geht dann Platon noch einmal auf die zur Aufnahme aller dieser Wissenschaften nothwendigen Anlagen und die Prüfung derselben nach Massgabe des vierten Abschnitts vom zweiten und des dritten Abschnitts vom vierten Haupttheil (S. 142 f. 179 ff.) zurück, um dann die Dauer der Beschäftigung mit den verschiedenen Unterrichtsgegenständen anzugeben und endlich den Lebenslauf der so Erzogenen weiter zu verfolgen. Die frühere Bestimmung (S. 143. vgl. 182.), dass zu Herrschern Bejahrtere aus den übrigen Wächtern ausgesondert werden sollen, wird jetzt näher dahin berichtigt, dass dies nur von

---

18) An die gemeine Rhetorik mit Steinhart a. a. O. V. S. 232. u. 695 f. Anm. 223. hier zu denken, hindert mich der Umstand, dass sie ja nach Platon ganz zu verwerfen und, wenn man hiegegen die bedingte Billigung der Richtung des Isokrates am Schlusse des Phädros anführen könnte, dass sie ja vielmehr als nachahmende Kunst der schlechtesten Art aufzufassen ist.

19) Aus diesem Absatze über die Dialektik mit Steinhart einen besonderen — fünften — Abschnitt zu machen sehe ich keinen Grund.

20) Vgl. Steinhart a. a. O. S. 232 u. 694. Anm. 226., wo aber das dort und S. 231. Behauptete hiernach zu berichtigen ist, und eben so wenig durfte in jenem Dialog von Steinhart bereits die Unterscheidung der Ideen und des Mathematischen gefunden werden.

21) Wie Steinhart a. a. O. V. S. 228. meint.

dem eigentlichen Herrschercollegium, von der höchsten Staatsbehörde gilt. Die Zöglinge sollen schon als Knaben mehr spielend mit den mathematischen Wissenschaften beschäftigt werden, um so erkennen zu lassen, ob sich ihr Geist von freien Stücken zu denselben neigt und weil der Freie zu Nichts gezwungen werden soll, (vgl. S. 154 f. 181.) wozu ihm die Anlage versagt ist, und der Geist sich auch zu dergleichen nicht zwingen lässt. So legen alle gemeinsam zuerst in der musischen, dann vom 17. bis 20. Jahre vorzugsweise in der gymnastischen Bildung — weil während derselben der Geist zu keiner ernstern Beschäftigung aufgelegt ist — ihren Cursus zurück; die während dieser Zeit als mathematisch Begabte Erpobten kommen sodann in eine höhere Abtheilung und werden jetzt 10 Jahre hindurch in streng methodischer und systematischer Weise in den mathematischen Wissenschaften unterwiesen; und nur wer sich hiebei als einen Solchen bewährt, der diesem Zusammenhange leicht zu folgen vermag, ist auch zum Dialektiker geeignet und kommt in die höchste Erziehungsclasse. Was aus den Zurückbleibenden später wird, sagt Platon nicht; wahrscheinlich Officiere niederen Grades. Erst vom 30. Jahre soll der dialektische Unterricht beginnen, weil jüngere Leute — ein Rückblick auf Phileb. p. 15. B. — 16. A., s. o. S. 9 f. — durch ihn vielfach zu Skeptikern und Eristikern werden, die über Alles hin und her räsonniren und Alles kritisiren und in Folge dessen nicht darüber hinauskommen, das Ungenügende der blossen Vorstellung einzusehen, dagegen positiv zum Begriff nicht vordringen und damit allen sittlichen Halt verlieren. Eben desshalb, wird hier nun erläuternd hinzugefügt, ist die schon in dem letzten jener obigen Abschnitte aufgestellte und hier (p. 535. A.) wiederholte Forderung so nothwendig, dass ein ächt philosophischer Geist schon von Natur mit der Lebhaftigkeit Ruhe verbinden muss, und es ist wohl darauf zu achten, dass die noch so sorgfältig in den vorbereitenden Lehrgängen Geprüften, trotzdem dass sie auch schon das 30. Jahr hinter sich haben, nicht dennoch in diesen Fehler verfallen. Dieser Unterricht soll 5 Jahre dauern und, nachdem so die Erziehung vollendet ist, haben diese Männer bis zum 50. Jahre in Feldherrnstellen und Staatsämtern sich gegen alle Versuchungen zu bewähren, bevor ihnen wieder wissenschaftliche Musse zugestanden und sie in das eigentliche Herrschercollegium aufgenommen

werden, um so abwechselnd die oberste Leitung des Staats zu zu übernehmen und so zeitweise jener ihnen einzig erwünschten Musse zu entsagen, bis der Tod sie von dieser Verpflichtung erlöst und ihrer wahren Heimath, dem Jenseits, zuführt. Und ganz ein Gleiches gilt auf Grund des dritten Haupttheils (s. o. S. 168—170) vom weiblichen Geschlecht.

Nicht minder wiederholt Platon auch hier (s. o. S. 184.), dass die Beschäftigung mit der Philosophie seitens solcher Leute, welchen ihre Anlagen keinen ausreichenden Beruf dazu geben, viel dazu beigetragen hat, dieselbe in Verruf zu bringen, um aus dem eben entwickelten Zusammenhange dieser Sache noch die neue Seite abzugewinnen, dass namentlich auch jene jungen disputirwüthigen Leute zu dieser Classe gehören und eine bedeutende Schuld hieran tragen. Die ganze, hier entwickelte Lebensordnung der Herrscher enthält aber nunmehr die genaueren Ausführungen der kurzen, im Schlussabschnitt des vorigen Haupttheils (S. 186 f.) gegebenen Andeutungen, die durch die dazwischen liegende ideelle Begründung eben in diesen weiteren Ausführungen aus blossen Hypothesen zu gesicherten Lehrsätzen geworden sind. Und endlich wird der Abschluss des vorigen Haupttheils in dem vorliegenden durch die Wiederholung dessen angekündigt, dass dieser Staat keineswegs bloss ein frommer Wunsch sei (vgl. S. 188.), und die Art seiner wirklich erfolgreichen Einführung noch weiter dahin verfolgt, dass das junge Geschlecht vom zehnten Jahre ab von dem alten, verderbten abzutrennen und nach den entwickelten Grundsätzen ungestört durch die schädlichen Einflüsse des letzteren zu behandeln sei. Dies ist eben der erste Schritt zur Reinigung des Staats nach dem Vorbilde der Idee des Guten (S. 190.).

XXXIV. Der sechste Haupttheil: die Stufenfolge der schlechten Staats- und Seelenverfassungen (Buch 8 und 9).

Erster Abschnitt: Einleitung (bis VIII. p. 547. C.)

Die Untersuchung knüpft jetzt den am Ende des vierten Buches abgerissenen Faden wieder an, um durch den Vergleich der andern Staats- und Seelenverfassungen mit der besten die Frage, ob nicht Gerechtigkeit auch unter den ungünstigsten

äusseren Bedingungen allein wahrhaft glückselig mache, vollends zu entscheiden. Zu diesem Zwecke erfolgt als Einleitung zu diesen Untersuchungen zunächst eine kurze Recapitulation des ganzen bisherigen Gesprächsganges, wobei durch die Bemerkung des Glaukon, man habe es dem Sokrates schon in den vier ersten Büchern anmerken können, dass er „einen noch schöneren Staat und Mann" im Auge habe, noch einmal nachdrücklich der Schein beseitigt wird, als ob die zwischeneingeschobenen Theile eine blosse Episode wären. Denn dass die weitere in ihnen enthaltene Ausführung des blossen „Entwurfs" oder „Umrisses," den jene ersteren Bücher ausgesprochenermassen (III. p. 414. A. s. S. 142. vgl. S. 143. und 149 f.) nur erst geben sollten, den idealen Staat und dessen höchste, herrschende Bürgerclasse erst in ihrer wahren Vollendung erscheinen lassen würde, das konnte schon aus der ausdrücklichen Erklärung III. p. 416. B. (s. S. 143.) geschlossen werden, dass die blosse musisch-gymnastische Bildung der Wächter schwerlich bereits genügen werde; und eben so trat IV. p. 423. E. f. doch schon so viel heraus, dass die für den Augenblick übergangene Weiber- und Kindergemeinschaft ein wesentliches Förderungsmittel zur Tüchtigkeit des Staates sei und mithin die letztere bei näherer Ausführung dieses Punktes erst recht in ihr volles Licht treten musste[22]); — p. 543. A. — 544 B.

Ein zweiter Absatz giebt nun hierauf kurz die vier in Betracht zu ziehenden Staats- und die ihnen entsprechenden Seelenverfassungen an, wie die letzteren in der Regel in den ersteren ausgebildet zu werden pflegen. Ausnahmen werden natürlich stets vorkommen, denn offenbar hat Platon dies nicht so gemeint, als ob nicht auch in der besseren Staatsform sich schlechtere Charaktere und umgekehrt erzeugen könnten, da wir ja bereits gesehen haben, dass trotz der zur Zeit allein bestehenden mangelhaften Staaten das Geschlecht der Philosophen noch nicht ganz ausgestorben ist und eben darauf allein die Möglichkeit ei-

22) Rettig a. a. O. S. 239 f., auch Gernhard *Quaestionum Platonicarum spec.* I. *Commentatio* I S. 3—8., welcher aber zu einseitig nur diesen letzteren Punkt der Weiber- und Kindergemeinschaft hervorhebt. — Mit Unrecht meinen daher Schneider Uebers. S. 307. und Wiegand Uebers. S. 394. Anm., dass Glaukon das Obige erst aus dem Inhalt des sechsten und siebten Buches geschlossen habe.

ner bessern Zukunft beruht. Auch hier wiederholt sich nämlich der obige Cirkel (s. S. 149. 152.), dass der Staat seinen Charakter erst durch den seiner Bürger empfängt, dass die Staatstugend erst die Aussenseite der inneren Seelentugend, und dass er demnach als das Bild im Grossen (s. S. 107.) zu betrachten ist, d. h. dass sein Charakter in der Regel auch den seiner Bürger bestimmt (vgl. S. 109 f. 115. 166. 184 f.), und dass daher auch hier die Betrachtung dieses grösseren Organismus wieder vorangehen muss. Ausser den vier Hauptformen giebt es nun noch allerlei Mischformen und Spielarten, auf welche hier keine weitere Rücksicht genommen werden kann. — p. 544. B. — 545. C.

Hat nun aber Platon vorher (S. 149.) dargelegt, dass der wahre Staat alle Mittel in sich trägt, um immerfort im Guten zu wachsen, so fern gute Erziehung der voraufgehenden Generation auch gute Anlagen bei der nachfolgenden hervorruft und die Herrscher überdies für das Letztere auch noch durch das materielle Mittel der Beaufsichtigung der Ehen und was sich daran anschliesst (S. 170 ff.) zu sorgen wissen; so musste er nunmehr der sich scheinbar nothwendig hieraus ergebenden Folgerung vorbeugen, als ob dieser Staat, einmal eingeführt, von ewiger Dauer sein und nie seinen letzten Höhenpunkt der Vollendung erreichen werde, um dann auf ihm stehen zu bleiben oder aber allmälig wieder von ihm herabzusinken; und dies ist eben der Grund, wesshalb Platon die begriffliche Abfolge der Verfassungen in die Form eines zeitlichen Ueberganges derselben in einander einkleidet. Wir haben es hier nun recht eigentlich mit einer Frage des Werdens und zwar genauer nicht des Entstehens, sondern des Vergehens zu thun, und dass eben darum hier keine rein wissenschaftliche, sondern nur eine mythische Antwort möglich ist, deutet Platon selbst auf das Bestimmteste an, indem er nicht bloss „nach Dichterweise" die Musen um Begeisterung und Erleuchtung anruft, sondern auch diese Antwort ihnen selber in den Mund legt und ausdrücklich als einen „Scherz der Musen" bezeichnet, ganz ähnlich wie er im Mythos des Staatsmannes (p. 268. D. s. Thl. I. S. 317.) zum Mindesten auf die scherzhafte Beimischung aufmerksam machte, indem er ferner den feierlich orakelnden und geheimnissvoll andeutenden Ton dieser Antwort selber hervorhebt (τραγικῶς), und indem endlich die Herrscher seines Staates, die doch Philosophen sind, selber mit der verhängnissvol-

len Zahl unbekannt sein sollen, so dass wir also ein eigentlich buchstäbliches philosophisches Dogma gar nicht in ihr zu erblicken haben. Aber von jeder Dichtung und jedem Mythos hat Platon ja oben (S. 118 ff.) neben dem Scherze auch Wahrheit verlangt, und so muss denn auch hier hinter dem Scherze doch zugleich die ernsthafte Lösung jener Frage, so weit sie sich überhaupt geben lässt, verborgen liegen.

Ganz ernst gemeint ist nun zunächst selbstverständlich der an die Spitze gestellte Satz, dass alles Entstandene auch wieder untergehen muss, und ebenso ist nach Allem der Untergang des Idealstaates nicht von innen heraus, sondern nur durch Einwirkungen von aussen, die nicht in der Macht seiner Herrscher liegen, sondern im gesammten Weltzusammenhange begründet sind, möglich. Und diese Einwirkungen können in der That nur darin bestehen, worein Platon sie setzt, dass gerade so, wie zu gewissen Zeiten trotz der sorgfältigsten Ackerbestellung Misswachs entsteht, ungeachtet aller Bemühungen der Herrscher und ganz der bisherigen Regel zuwider einmal ein ganzes Geschlecht geboren werden kann, an dessen unzureichenden Anlagen sich alle Erziehung fruchtlos erweist. Es muss nun aber auch anschaulich gemacht werden, dass dieser Fall nicht bloss zufälligerweise eintreten kann oder bloss erfahrungsmässig wirklich eintritt, sondern auch kraft des gesammten Weltzusammenhanges nothwendigerweise eintreten muss und dass eben hierin wiederum auch diese Analogie des Misswachses der Pflanzen ihren tiefern Grund hat. Und so fasst denn Platon jenen allgemeinen Satz von der Vergänglichkeit alles Entstandenen zunächst in die etwas bestimmtere, aber noch immer sehr allgemeine und dunkle Formel, dass bei jedem Geschlecht lebendiger Wesen Gedeihen und Misswachs an Körper und Seele periodisch wechseln (*κύκλων περιφορᾶς*, zugleich ein Wortspiel mit *φορά* und *ἀφορία*), dass diese Perioden durch die Umwendungen (*περιτροπαί*) gebildet werden, unter denen man von vorn herein keine anderen als die der ganzen Welt oder mit andern Worten ähnliche, nur weit längere Perioden derselben vermuthen wird, und dass ihre grössere oder geringere Länge bei jeder Gattung der längeren oder kürzeren Lebensdauer von deren Individuen entspricht. Ausnahmen von dieser letztern Regel sind ohne Zweifel nicht ausge-

schlossen[23]); aber es liegt dem Platon wenigstens im Grossen und Ganzen daran, auch bis in das Einzelnste hinein das Verhältniss des Makrokosmos und Mikrokosmos festzuhalten, so dass also wie der Einzelne so auch die Gattung ihre Jugend und ihr Alter hat und so dass auch sie, wie unter den Einzelwesen freilich nur noch der Mensch nach dem Tode zu erneutem Leben erwacht, nach Ablauf der alten Periode verjüngt eine neue antritt. Ein besonderer astrologischer Einfluss der Gestirne und ihrer Constellationen auf diese Verhältnisse scheint damit, wie auch Timäos p. 40 C. f. beweisen dürfte, nicht angenommen zu werden[24]), sondern sie kommen einfach nur in so weit in Betracht, als eben durch ihre Umläufe alle Zeitabschnitte bezeichnet werden. Genauer und mit näherer Anwendung auf die vorliegende Frage wird nun diese allgemeine Formel im Folgenden bestimmt[25]) und die „Umwendungen" sofort durch die Erklärung, dass auch „das göttliche Erzeugniss," d. h. offenbar das Weltall, eben solche Perioden habe, näher bezeichnet; und da wir nun schon aus dem Phädros (s. Thl. I, S. 234, 242 f. vgl. 258.) wissen, dass alle 10000 Jahre wie für die vernünftigen Einzelseelen eine neue Präexistenz, so auch für die Gestirne selbst eine neue Fahrt in den „überweltlichen Ort" der Ideen und eine neue Sättigung mit deren wahrhaftem Sein, also mit andern Worten ein neuer Eintritt ins Dasein, eine Verjüngung der alt gewordenen Welt beginnt; da ferner im Timäos p. 39 D. das grosse oder „vollkommene" Jahr auch astronomisch durch die Rückkehr aller Planeten zu derselben Constellation festgestellt und die Zahl, welche seine Dauer bezeichnet, gleichfalls die „vollständige Zeitenzahl" (*τέλεος ἀριθμὸς χρόνου*) genannt wird[26]); so stimmen die meisten neueren Erklärer mit dem vollsten Rechte

23) Sonst müsste man freilich mit Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 587. die Consequenz ziehen, „dass die Eichen und Elephanten z. B. längere Perioden haben würden, als der Mensch".

24) Zellers entgegengesetzte Annahme a. a. O. II. S. 307. stützt sich offenbar auf die falsche Lesart Tim. p. 40. D. *τοῖς δυναμένοις* statt *τοῖς οὐ δυν.*

25) Wie Schleiermacher am eben angef. O. sehr richtig bemerkt.

26) Es ist daher ein missbräuchlicher Ausdruck der heutigen Astronomie, den Namen des „platonischen Jahres" mit dem Ablauf der Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen zu verbinden. S. Anm. 1015.

darin überein, dass auch hier die „vollkommene“ Zahl (ἀριθμὸς τέλειος), welche die Länge einer solchen Weltperiode in sich fasst, eben keine andere als die von 10000 Jahren sein kann. Vollkommen heisst diese Zahl als Potenz der Zehn, welche das Mass aller Zahlen ist[27]), und vielleicht gerade als die vierte Potenz derselben, um auch der Tetraktys, die nach den Pythagoreern gleichsam als eine Zehn im Kleinen sich darstellt, weil die Summe der vier ersten Zahlen gleich Zehn ist[28]), mit dieser Schule ihr Recht zu geben. Und aus dem Obigen folgt denn wiederum Zweierlei unwidersprechlich, einmal, dass auch die andere Zahl, welche die Grenze zwischen den besseren und schlechteren menschlichen Geburten setzt[29]), nur Jahre bezeichnen kann[30]) und dass sie zweitens, da sie eben als diese Begrenzung nach dem Obigen mit der Dauer der besten Verfassung zusammenfällt, kleiner als jene andere, vollkommene sein muss, da der gute Staat als der weit kleinere und eben desshalb unvollendetere Organismus unmöglich auch nur eben so lange dauern kann als die ganze Welt, von welcher er nur ein so geringer Theil ist[31]). Bezieht man nun das folgende ὧν auf diese beiden Zahlen, so wäre dann bereits ausdrücklich gesagt, dass ihr Verhältniss in den kleinsten Zahlen ausgedrückt (πυθμήν)[32]) das von 4 : 3 (ἐπίτριτος) und folglich die zweite

27) Vgl. über alles Bisherige bes. Hermann Marburger Sommerkatalog 1839. S. IV f., der freilich einiges Unrichtige einmischt.

28) S. darüber bes. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 291.

29) Dass ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων, wie es der Sinn verlangt, für ἢ ἀμ. ἢ χ. steht und stehen kann, darüber s. Hermann a. a. O. S. IV.

30) Hierin hätte sich daher Steinhart a. a. O. V. S. 696. durch das leere Gerede seines Genossen H. Müller (s. Anm. 1032) um so weniger irre machen lassen sollen, als er ja selber (s. bes. S. 703. Anm 262) die obige Bedeutung der „vollkommenen Zahl“ anerkennt.

31) Hermann a. a. O. S. III: *quod si vel in res divinitus creatas interitus cadat, exspectari non posse, ut humana societas, quamvis sapientissimis rectoribus usa, divinum opus diuturnitate aut superet aut etiam aequet.* Vgl. S. V.

32) S. Böckh Heidelb. Studien III. S. 51. — Ich schliesse mich in der Auffassung dieser ganzen Stelle durchaus an die von Hermann a. a. O. an, die mir weitab die wahrscheinlichste ist. Unter den übrigen Arbeiten über diesen Gegenstand ist die von Schneider in der angef. Ausg. III. *Praef.* S. II—LXLII. bei Weitem die eindringendste und ent-

Zahl 7500 ist; und der Umstand, dass dann die durch weitere Operationen aus jenem Grundverhältniss gebildeten beiden Harmonien eben wieder jene zwei Zahlen wären, würde dieser Beziehung keineswegs in den Weg treten. Denn auf der einen Seite können ja in jenen Operationen wichtige Beziehungen enthalten sein, die Platon dann doch eben nur so hervortreten lassen konnte, und auf der andern wird erst jetzt die vollkommene Zahl auch wirklich ausdrücklich als 10000 (*τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις, ἑκατὸν μὲν τοσαυτάκις*) bezeichnet, und ebenso ist wenigstens die zweite Zahl zuerst weit weniger klar angedeutet, als hernach dies, dass die zweite Harmonie wirklich 7500 ist. Denn sie ist, so heisst es, mit jener anderen zwar von gleicher Länge, d. h. sie hat mit ihr den einen Factor 100 (*ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν — ἑκατὸν δὲ κύβων τρ.*) gemein, aber nicht, wie jene, eine Quadrat- (*ἴσην ἰσάκις*), sondern eine oblonge Zahl (*ἰσομήκη μὲν τῇ, προμήκη δέ*[33]), während der andere — und zwar nach dem Obigen, da sonst diese Zahl grösser als 10000 würde, der kleinere —

---

hält auch eine gründliche und übersichtliche Würdigung aller sonstigen bis dahin gemachten Erklärungsversuche. Seitdem haben ausser Hermann, dem auch Wiegand Zeitschr. f. d. Alterth. 1842. S. 577 f. Uebers. S. 399 f. Anm. in den meisten Punkten beistimmt, noch in sehr verschiedenem Sinne Rettig *De numero Platonis*, Bern 1835. 4. *Prolegg. ad Remp.* S. 296—326., welchem Stallbaum Jahns Jahrb. XVII. S. 403 ff. beipflichtet, Fries (zum zweiten Male) Gesch. d. Phil. I. S. 388 ff., Prantl Zeitschr. f. d. Alterth. 1847. S. 355 ff., A. J. H. Vincent *Sur le nombre de Platon*, Paris 1839. 8. und *Notices sur divers manuscrits grecs relatifs à la musique*, Paris 1847. (*Supplément à la note L*), Martin *Le nombre nuptial et le nombre parfait de Platon* in der *Revue archéologique* XIII. S. 257—287. und in sehr verunglückter Weise H. Müller a. a. O. V. S. 740 ff. Anm. 423 f. die Stelle behandelt. Vgl. auch Göttling zu Aristot. Pol. S. 411—413, welcher sich zu der Erklärung von Fries bekennt. Ich muss mich hier aber auf das Nothwendigste und mir am sichersten Scheinende beschränken und kann mich namentlich auf keine Polemik einlassen.

33) Nach der vortrefflichen Verbesserung von Hermann u. Schneider, der auch Rettig folgt. Der Letztere ist überhaupt in der richtigen Erklärung der Worte *τὴν μὲν ἴσην — τριάδος* bereits Hermann, von dem er sonst gänzlich abweicht, vorangegangen, er irrt — nach dem oben Erörterten — aber darin, wenn er meint, dass die Zahl 10000 die Dauer der besten und 7500 die aller andern Verfassungen zusammen bezeichne.

Factor aus 48[34]) und aus 3³ (κύβων τριάδος) besteht und also zusammen 75 beträgt. Allein der obigen Beziehung des ὧν widerspricht der Umstand, dass sich aus der ersten Beschreibung der zweiten Zahl auf keine Weise 7500 herausbringen lässt, und so ist es vielmehr das Wahrscheinlichere, ὧν auf die in ihr enthaltenen Operationen (αὐξήσεις) zurückzubeziehen, so dass also auch diese bereits das Verhältniss 4 : 3 zur Grundlage haben, und die ganze Zahl ist dann, obwohl Einzelnes in ihrer Beschreibung durchaus zweifelhaft bleibt, die erste, d. h. die kleinste, in welcher eine (geometrische) Progression von vier Gliedern und mithin drei Abständen oder Intervallen (τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι) enthalten ist, welche durch „vermögende und vermochte Multiplicationen" von 3 und 4 gebildet wird, und zwar Alles in lauter rationalen oder in ganzen Zahlen auszudrückenden (πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ποιοῦσι) Verhältnissen. „Vermögende" Multiplicationen scheinen die des „Vermögenden," d. h. der Wurzel, mit sich selber, also Potenzirungen, „vermochte" mit dem „Vermochten," d. h. dem Quadrate der andern Zahl zu sein[36]). Jene Potenzirungen sind aber genauer Kubirungen, denn offenbar hat Platon hier das,

---

34) Die Ausdrucksweise beruht hier auf dem bekannten mathematischen Satz (s. Men. p. 85, B.) dass das Quadrat der Diagonale eines Quadrates das Doppelte des letzteren beträgt; die Diagonale eines solchen, dessen Seite 5 ist, (διάμετρος πεμπάδος), ist also $= \sqrt{(2 \cdot 5^2)}$. Nun sind aber Diagonale und Seite incommensurabel gegen einander und jene Diagonalzahlen daher stets irrational, lassen sich aber annähernd rational ausdrücken, wenn man vom Radikanden 1 abzieht, und dies ist unter den rationalen Diagonalen (διαμέτρων ῥητῶν) zu verstehen. Ἀριθμὸς ἀπὸ aber bezeichnet das Quadrat, s. Men. p. 83. C., und von diesem Quadrat der rationalen Diagonale, hier also von 49, soll noch wieder 1 abgezogen werden (δεομένων ἑνὸς ἑκάστων nämlich ἀριθμῶν und nicht διαμέτρων, da letzteres Wort ja vielmehr ein Femininum ist), von dem der eigentlichen, irrationalen Diagonale mithin 2 (ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν). S. Hermann a. a. O. S. VI.

35) Nämlich die Worte ὁμοιούντων — φθινόντων, s. Hermann a. a. O. S. VIII f., der sie als absolute Genitive fasst: „mag man nun u. s. w."

36) Oder aber „vermögende und vermochte" Multiplicationen sind Multiplicationen des Vermögenden mit dem Vermochten oder der ersten Potenz mit der zweiten sowohl derselben als auch der anderen Zahl. S. Schneider a. a. O. S. XX. Hermann a. a. O. S. VIII.

was die Formel $a^3 : a^2b = a^2b : ab^2 = ab^2 : b^3$, ausdrückt, im Sinne, in diesem Falle also die Progression $3^3 : 3^2 . 4 : 3 . 4^2 : 4^3$ oder 27 : 36 : 48 : 64, und die Gesammtsumme dieser vier Zahlen ist 175, so dass also hier vorläufig die menschliche Geburtszahl nur erst durch Addition der beiden Factoren 100 und 75 angegeben wird[37]), also nach der Bezeichnungsweise der Alten[38]) als arithmetische Zahl, während dann im Folgenden ausdrücklicher die Bestandtheile zur Auffindung derselben beiden, aber nunmehr wirklich zu multiplicirenden Factoren entwickelt werden und dem entsprechend die aus diesen Bestandtheilen gebildete Gesammtzahl jetzt ausdrücklich als eine geometrische (ξύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικός) bezeichnet und eben so ausdrücklich gesagt wird, dass sie erst in dieser Gestalt ihre obige Bestimmung erfüllt. Fragt man endlich, warum Platon so besonders hervorhebt, dass 7500 aus 4800 + 2700 bestehe, so verhalten sich ja diese beiden letzten Zahlen wiederum wie $3^2 : 4^2$ und zu ihrer Summe wie zu 5^2, so dass also alle drei Zahlen den Quadraten der beiden Katheten und der Hypotenuse eines rechtwinklichen Dreiecks, in welchem die kleinere Kathete = 3, die grössere = 4 und die Hypotenuse = 5 ist, dem pythagoreischen Lehrsatz zufolge entsprechen, und dies erklärt es uns auch, was es heissen soll, dass aus dem Grundverhältniss 4 : 3 „mit 5 verbunden" (πεντάδι συζυγείς) 10000 und 7500 entstehen[39]), obwohl wir allerdings vollkommen klar hierüber erst dann sein würden, wenn die Deutung des τρὶς αὐξηθείς unzweifelhafter wäre, als sie ist[40]). Nennt endlich Platon die beiden Zahlen 10000 und 7500 Harmonien, so ist dies schwerlich im musikalischen, sondern vielmehr im metaphysisch-ethischen Sinne zu fassen. Alles Gute ist eine Harmonie oder richtiger trägt eine solche in sich, und nun hat man zu erwägen, dass die Pythagoreer die Gerechtigkeit als eine Qua-

---

37) S. über dies Alles Hermann a. a. O. S. VII—IX.

38) S. Schneider a. a. O. S. XXVIII.

39) S. Hermann a. a. O. S. VI., der aber dies mit Unrecht in der Bezeichnung γεωμετρικός sucht und darüber den wirklichen in ihr liegenden obigen Sinn zu entwickeln unterlässt.

40) Ich verweise hierüber der Kürze halber auf Hermann a. a. O. S. VI. f.

dratzahl definirten[41]), und dass in der zehngliedrigen pythagoreischen Tafel der Gegensätze das Quadrat auf der Seite des vollkommneren, das Rechteck aber auf der des unvollkommneren Princips steht[42]), worauf auch schon Andere hingewiesen haben. Die Zahl 10000 nun aber darf nach dem oben Bemerkten für die vollkommenste Quadratzahl gelten und so spricht sich denn die möglichste Harmonie, Tüchtigkeit, Güte und Vollkommenheit, deren das Endliche nur immer fähig ist, in der Zeitdauer des ganzen Weltalls aus, während die des guten Staates im günstigsten Falle nur drei Viertheile einer solchen Weltperiode beträgt und so dieser auch in der Zahl jener seiner Dauer eine nur unvollendete Harmonie und Tugend an den Tag legt, obwohl diese Zahl doch wenigstens jene andere auch schon gewissermassen, nämlich deren Basis (100) nach, in sich fasst und überhaupt nach dem Erörterten eine überaus harmonische oder proportionale ist, indem sie namentlich das Grundverhältniss 4 : 3, in dem jene andere Zahl zu ihr steht, auf verschiedenartige Weise auch in sich selber trägt[43]).

Jenes Grundverhältniss zwischen beiden Perioden bleibt nun aber auch so doch immer ein sehr willkürliches und würde überdies voraussetzen, dass der gute Staat in jeder Weltperiode einmal und gerade mit dem Anfange derselben ins Leben treten müsste, so dass dann für die Gesammtheit der andern aus ihm entstehenden Verfassungen der Rest der Weltperiode oder 2500 Jahre übrig bleiben würden. Allein dies Alles widerspricht auf das Bestimmteste den früheren nicht mythischen Erörterungen des Dialogs, nach denen dieser Staat unter den erforderlichen Bedingungen stets und zu jeder Zeit eingeführt werden kann. Ja, die Dauer von gerade 10000 Jahren für die grossen Weltperioden selbst scheint kein eigentliches Dogma für Platon zu sein, da in der obigen Stelle des Timäos, in welcher dieselben wirklich astronomisch festgestellt werden, diese Zahl nicht geradezu angegeben wird. In diesem Allen haben wir also nur den Scherz der Musen oder die mythische Veranschaulichung dessen zu suchen, dass der gute Staat die stärksten Bedingungen seiner Dauerhaftigkeit in sich trägt und so der vollendeteren des Welt-

---

41) S. darüber bes. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 285.

42) Aristot. Metaph. I, 5. 986 a, 22 ff.

43) Vgl. über dies Alles Hermann a. a. O. S. V.

alls nahe kommt, aber ohne sie erreichen zu können; dass die absteigende Stufenfolge der andern Staaten auch nach Seiten ihrer abnehmenden Dauerhaftigkeit eine solche ist; dass die Schicksale des ersteren oder, was dasselbe sagen will, die Geburt geeigneter Menschennaturen allerdings aber auch vom gesammten Weltzusammenhange und seine Dauer, sowie seine Entstehung davon mitbedingt ist, ob die ganze Welt sich gerade in ihrer Jugend oder in ihrem Alter befindet. Diese Verhältnisse aber in bestimmten Zahlen feststellen zu wollen, ist nach Platons eigener Erklärung nicht sein Ernst[44]); wir kommen hier vielmehr wieder ganz auf ein ähnliches Ergebniss, wie beim Phädros (s. Thl. I. S. 243.); und so ist die ganze Stelle zugleich eine Ironie gegen die pythagoreische Symbolik ethischer oder auch selbst kosmisch-ethischer Verhältnisse, und Platon deutet damit auf die Grenzen seiner Uebereinstimmung mit dieser Schule hin, die er in Bezug auf die astronomische und musikalische Intervallenlehre mit ihr im Ernste ausgesprochen hat (s. S. 208 ff.)[45]). Dass er aber gerade das Verhältniss 4 : 3 zu dieser mythischen Veranschaulichung gebraucht, rechtfertigt sich einfach daraus, dass er zu derselben nach dem Obigen einer Zahl von so besonders proportionalem Charakter wie 7500 oder

---

44) Aristot. Pol. V, 10, 1 f. (V, 12. p. 1316 a, 1 ff. Bekk.) hat, wie es ihm gewöhnlich bei platonischen Mythen ergeht, das Ganze trotz Platons Andeutungen zu buchstäblich aufgefasst; so viel aber ersieht man aus ihm deutlich, dass die von Letzterem angedeuteten Operationen für sachverständige und mit dem damaligen mathematischen Sprachgebrauch vertraute Zeitgenossen recht wohl verständlich waren und dass ihnen wirkliche Zahlen zu Grunde liegen, von denen Aristot. offenbar annimmt, dass jeder Sachkundige seiner Zeit sie hiernach recht gut selbst finden kann, daher er es gar nicht für nöthig hält, sie selber anzugeben. Wesshalb für uns aber die Schwierigkeiten grösser sind, liegt eben hiernach auf der Hand.

45) Hiernach möge man denn nun beurtheilen, ob die Art, wie Platon den Untergang des wahren Staates entstehen lässt, wirklich so „seltsam" ist, wie Steinhart a. a. O. V. S. 237. sie findet, wenn man nämlich nur von jener Annahme von grossen Weltperioden überhaupt absieht, die nun einmal im Geiste des Alterthums liegt und die Platon mit den meisten alten Philosophen theilt. Wäre jene Art aber auch wirklich so seltsam, so hätte Steinhart um so mehr versuchen müssen zu erklären, wie denn Platon dennoch auf sie gekommen.

175 bedurfte[46]). Aus diesem Allen erhellt aber auch von Neuem, dass auch das keineswegs Platons Ernst ist, als ob die von ihm sogenannte Timokratie nur aus der wahren Verfassung, die Oligarchie aber nur aus der Timokratie u. s. w. entstehen könnten, um so mehr da dies doch höchstens bei den Griechen, weil ja der ideale Staat wesentlich nur bei ihnen möglich ist, wahr sein könnte, ja selbst bei ihnen nicht einmal durchweg, weil ja auch im günstigsten Falle neben einem guten Staate stets viele minder gute auch unter ihnen bestehen werden (s. S. 155 vgl. 150 f). Dass er die ganze eben besprochene Darstellung aber den Musen in den Mund legt, erklärt er selber auch noch daraus, weil bei dem Untergange des Idealstaats in die Timokratie zunächst die musische Kunst in Verfall geräth[47]), was denn wieder ganz im Einklange mit früher Erörtertem (s. S. 140 ff.) steht.

Betrachtet man nun endlich, wie dieser ganze mythische Zahlenapparat überhaupt die wichtigsten der bereits im Bisherigen theils gleichfalls bildlich, theils bildlos gegebnen Bestimmungen mit neuen und weiteren verknüpft, wie er sich eng an jenen früheren phönikischen Mythos anschliesst, in welchem die Verschiedenheit der Anlagen unter den Menschen, die empirische Voraussetzung des platonischen Staates, bereits klar genug auf die Präexistenz zurückgeführt wird; wie dann ein Gleiches von allen den weiteren Entwicklungen gilt, in denen das Diesseits bereits an das Jenseits, das Erdenleben des Einzelnen wie des Staats an das gesammte Weltleben gebunden wird; wie endlich (S. 188) einmal bereits die kleinere tausendjährige Seelenwanderungsperiode jedes Menschen hervorgehoben ward, und wie denn jetzt, aber noch in dunkler Andeutung dieser Kreis sich noch zu der grösseren zehntausendjährigen, die mit der des ganzen Weltalls zusammenfällt, erweitert; betrachtet man, sage ich, dies Alles, so wird man die ganze Gestaltung der vorliegenden Stelle nicht im Mindesten mehr verwunderlich finden und vielmehr die Kunst bewundern, mit welcher Platon allmälig und

---

46) Die ausweichende Erklärung Hermanns a. a. O. S. IX f., dass Platon hiedurch eben nur zum Studium der Mathematik habe anspornen wollen, ist daher eben so überflüssig als störend für die bisher noch so glänzend bewährte Einheitlichkeit des Organismus der Republik.

47) Die Worte δεύτερον δὲ τὰ γυμναστικῆς (p. 546. E.) betrachte ich mit Hermann als eine Interpolation.

Schritt für Schritt die einzelnen Fäden verflicht, aus denen so endlich das Mythengewebe des zehnten Buches hervorgeht.

Indem nun aber ferner diese ganze Darlegung die im fünften Buche abgehandelte Sorgfalt für die Zeugung unter den Wächtern zur unmittelbarsten Voraussetzung hat, so beweist sie von Neuem, dass jenes fünfte Buch weder ein spätererer Nachtrag, noch eine wirkliche blosse Episode ist. Und ein Gleiches gilt wenigstens theilweise auch von dem Satze, aller Halt des Staates beruhe auf den beiden oberen Ständen, Herrschern und Helfern, und ihrer Harmonie und Eintracht unter einander, so wie jedes derselben mit sich selbst, p. 545. D., denn die Mittel zu dieser Einigung sind wenigstens ausführlicher auch erst im fünften Buche erörtert. Allein die Hauptsache dabei ist doch allerdings die schon vorher entwickelte Grundlage, dass nämlich Jeder im Staate nur auf die seinen Anlagen entsprechende Stelle gesetzt wird. Mangelt es nun aber in Folge unglücklicher Geburten an einer genügenden Zahl geeigneter Wächter- und Helfernaturen, so dringen nothwendigerweise Leute in diesen Beruf ein, die, streng genommen, nicht in denselben hineingehören, und so ist denn das Eintreten einer Verschiedenheit der Sinnesart und damit des Zwiespalts unter seinen Genossen unvermeidlich, womit der wahre Staat eben bereits aufgelöst ist.

XXXV. Der zweite Abschnitt[48]) des sechsten Haupttheils: die Timokratie und der timokratische Charakter, VIII. p. 547. C.—550. C.

Als Folge dieses Zwiespalts bildet sich nun zur Ausgleichung desselben allmälig ein Zustand der Dinge, wie er in Kreta und besonders Sparta (s. p. 544. C. 545. A.) besteht; dass aber Platon damit keineswegs behaupten will, die Verfassung dieser beiden Staaten sei wirklich historisch so entstanden, dafür bürgt schon der Umstand, dass dies immer noch Rede der Musen ist, p. 547. B. C. Und wie hätte er auch so wenig in der Geschichte bewandert sein sollen, um nicht zu wissen, dass die Verhältnisse des lakonischen Staats zum grossen Theile erst durch die Eroberung der Dorer, und nicht aus Autochthonie her-

48) Steinhart verbindet diesen Abschnitt mit dem vorigen zu einem Ganzen.

vorgingen! Haben wir doch gesehen, dass er eben desshalb den Mythos des dritten Buches einen phönikischen nannte, weil nach dieser Seite hin nur der Orient ihm Analogien für seinen Idealstaat darbot, und Steinhart, der dies Letztere richtig hervorhebt (s. S. 144.), widerspricht sich, wenn er doch zugleich hier die geschichtliche Ansicht Platons über die Entstehung des Spartanerstaates niedergelegt sieht[49]). Damit soll nicht geleugnet werden, dass Platon bei der Beschreibung derselben die wirklichen geschichtlichen Vorgänge, die Kämpfe zwischen Königen und Volk der Spartiaten, welche aus dem Versuche der ersteren, durch Begünstigung und mit Hülfe der Periöken ihre Macht zu vergrössern, hervorgingen und aus denen die lykurgische Verfassung erst selber erwuchs[50]), die endliche Festsetzung des abhängigen Verhältnisses der Periöken, so wie die weiteren Kämpfe zwischen den Behörden selbst, Königen, Senat und Ephoren, durch welche diese Verfassung ihre weitere Ausgestaltung empfing, mit im Auge gehabt und benutzt haben mag. So viel aber sieht man aus diesen eigenen Andeutungen Platons, dass die wesentlichsten Einrichtungen seines Staates immerhin nicht blosse Phantasiegebilde, sondern eine nur noch weit strengere Durchführung derjenigen Principien sind, welche dem spartanischen wirklich zu Grunde lagen, wie dies auch bereits Morgenstern und umfassender und richtiger Hermann[51]) näher im Einzelnen verfolgt haben. Vergleicht Platon hier selber den dritten Stand seines Staates mit den Periöken und findet nur den Unterschied, dass die letzteren nicht mehr, wie bei ihm, freie Bürger, sondern abhängige Unterthanen sind und also ausserhalb des eigentlichen Staates stehen, so hebt er auch nicht minder selber hervor, dass die Spartiaten, die weder Landbau noch Gewerbe treiben, recht eigentlich seinem Kriegerstande entsprechen und mit demselben auch die Vorliebe für Gymnastik und Jagd (vgl. III. p. 412. B.) sowie die Syssitien gemein haben, p. 547. D. In diesen letztern Einrichtungen war nun aber schon ein Princip angelegt, das in seinen weiteren Entfaltungen bereits zu einer

49) S. Anm. 942.

50) S. darüber bes. Hermann *Antiquitates Laconicae*, erste und zweite Abh.

51) Morgenstern a. a. O. S. 305 ff. Hermann Ges. Abhh. S. 141—152. vgl. Gesch. u. Syst. S. 541 ff. u. S. 696 f. Anm. 684 ff.

beschränkten Aufhebung der Familie und des Eigenthums in den Staat forttrieb; auch in Sparta nahm ferner bereits das weibliche Geschlecht an den gymnastischen Uebungen Theil und hatte vermöge seiner freieren Stellung ein lebhafteres Interesse am Staatsleben, ja übte auf dasselbe gar keinen geringen Einfluss aus, und von der Gleichheit, Untheilbarkeit und Unveräusserlichkeit der Ackerloose, so wie der vielfältigen gemeinsamen Benutzung des beweglichen Eigenthums, von der ganz in den Dienst des Staates gezogenen Ehe, vermöge dessen die Ueberlassung seines Weibes an einen Andern erlaubt, ja unter Umständen geboten war, von der übertriebenen Sorgfalt für die Erzielung eines kräftigen Nachwuchses und der gebräuchlichen Aussetzung schwächlicher und verkrüppelter Kinder ist bis zu der platonischen Weiber- und Gütergemeinschaft und Allem, was damit zusammenhängt, nur ein weiterer Schritt, und Platon glaubte nur das, was dort in willkürlicher Beschränkung verderblich gewirkt und z. B. zur Zügellosigkeit der Weiber geführt hatte, durch folgerichtige Durchführung und durch die wirklich geregelte Theilnahme des weiblichen Geschlechts an allen Geschäften der Männer und selbst am Staatsregiment in das einzig Segensreiche verwandeln zu können. Und dazu bewog ihn vor Allem, dass trotz der heftigsten innern Umwälzungen in Sparta doch kein griechischer Staat so sehr auf das strengste Stabilitätsprincip gegründet war, und namentlich auch für die Sorge gegen alle Neuerungen in der Musik[52]) und für die hohe Bedeutung des musischen Elements in der Erziehung fand er dort sein Vorbild. Die Einfachheit der spartanischen Lebensweise, allem Anscheine nach auch die ähnliche Art der Bewohnung des Landes (vgl. S. 155.), wo das Ganze desselben „mit zerstreuten Gehöften und Häusergruppen nur eine einzige Stadtgemeinde bildet“ (*κατὰ κώμας οἰκεῖσθαι*), die Aufnahme von zwar nicht Periöken- aber sogar Helotenkindern ausgezeichneterer Anlage durch Theilnahme an der spartanischen Erziehung unter die Spartiaten ist für ihn nicht minder massgebend gewesen, nur dass es in Sparta doch weit mehr nach der Erblichkeit der Ge-

52) S. darüber bes. Schömann Griechische Alterthümer I. Berlin 1855. 8. S. 241. u. Hermann Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §. 26. Anm. 11.

burt, bei ihm nach der Beschaffenheit der Anlagen sich richtet, welchem Stande ein Jeder angehören soll. Auch hier also ist nur die idealere Seite des Princips strenger durchgeführt, und damit hängt es denn auch zusammen, dass er, dem die Stellung der Periöken schon eine zu gedrückte und zu sehr dem Staate äusserliche ist, vollends eine Menschenclasse, die den Heloten entspräche, aus dem seinigen fern hält. Bei ihm soll eben Alles auf natürlichen, in den Weltgesetzen begründeten Verhältnissen, auf der Autochthonie, die der Stolz der Athener war, und nicht auf der Willkür äusserer Gewalt und Usurpation beruhen. Freie Griechen sollen nicht bloss nicht zu Sklaven, sondern sie sollen auch nicht einmal zu Leibeigenen gemacht werden; und eben so musste die Theilnahme der Periöken und selbst Heloten am Kriegsdienst ihm als eine Trübung des ständischen Princips erscheinen. Das materielle Element tritt ihm überhaupt in Sparta zu stark hervor, die Gymnastik überwuchert dort die musische Kunst, und das kommt daher, weil dort der erste Stand seines Staates fehlt, da sein Herrschercollegium mit dem spartanischen Rathe der Alten immerhin nur eine flüchtige Aehnlichkeit hat. Aber auch die Herrschaft der Philosophen ist bekanntlich keineswegs bloss a priori construirt, sondern die Erfahrung hatte schon an den Pythagoreern, die noch dazu mit dem Platon dabei sehr ähnliche Zwecke verfolgten, ein Beispiel geliefert[53]), und der unglückliche Ausgang ihres Unternehmens hatte doch nicht daran gehindert, dass Platon an seinem Zeitgenossen und Freunde, dem Pythagoreer Archytas, das Beispiel eines philosophischen Staatsoberhaupts, welchem ein günstigerer Erfolg zur Seite stand, von Neuem erblicken konnte. Und so verzweifelte er nicht daran, die mehr materiellen Einrichtungen Spartas durch strengere Consequenz scheinbar bis zur Starrheit ägyptischer Kasten durchzuführen, in Wahrheit aber dadurch das idealere Moment aus ihnen hervorzutreiben und so mit pythagoreischem Geist zu durchziehen und diesen letztern selbst in den inzwischen gemachten Fortschritten der Philosophie oder der ächt attischen und sokratischen Bildung zu stärken und die athenische Ueberfeinerung andererseits wieder durch spartanisch-

53) Vgl. Zeller a. a. O. II. S. 300 f. Hermann Gesch. u. Syst. S. 70 ff.

pythagoreische Einfachheit zu reinigen, die Autochthonie des orientalischen Kastenwesens auf die athenische zurückzuführen und doch der letztern wieder den Geist orientalischer Ständegliederung einzuflössen.

Man sieht hieraus, dass gerade wie die Einzelheiten der Seelen- (s. S. 159 f. vgl. 179 f.) so auch die der Staatslehre auf empirischer Beobachtung beruhen, die dann nach der Ideenlehre und den ihr zu Grunde liegenden sokratischen Sätzen geregelt wird, so wie denn in der That die alleinige Tauglichkeit der Philosophen zu Staatsherrschern nur die letzte Consequenz des sokratischen Satzes ist, dass das Wissen und nur dieses allein auch schon unmittelbar Tugend und Tüchtigkeit sei. Es ergiebt sich daraus aber auch, dass der Staat doch nicht lediglich, wie es bisher erscheinen musste, nach der Analogie der Seele gestaltet ist, und dass Platon vielmehr eben so gut diejenigen gegebnen Staatselemente, welche am Meisten der Ideenwelt an Unveränderlichkeit entsprechen, auch unmittelbar verwerthet hat. Es widerspricht dem nicht, dass die Eintheilung der Staatsformen die psychologische bleibt, eben weil der Staat eine Seele im Grossen ist. In der idealen herrscht nach Gebühr die Vernunft, in dem spartanischen und ähnlichen, wo ein solcher Herrscherstand fehlt, dagegen der zweite Seelentheil und somit Muth und Ehrgeiz, daher der Name „Ehrenherrschaft" oder Timokratie, welchen Platon für eine solche Verfassung ausprägt; nicht die Weisheit, sondern nur die Tapferkeit steht an der Spitze aller Tugend, und daher eben steht hier die Gymnastik schon höher als die Musik, weil die erstere nach S. 140 ff. eben vorwiegend die zur Kräftigung des Muths geeignete Wirkung ausübt, während die mildernde Kraft der letzteren mehr die Ausartung in Roheit und Unbildung verhütet, die daher hier nicht ausbleiben kann; und wie der zweite Seelentheil ohne richtige Bildung und vernünftige Leitung sogar mit den Begierden in Bund tritt, so geht es vielfach auch schon hier. Die Kriegslust wird übermässig, und an die Stelle der Weisheit tritt hier treulose Arglist, die Alles für erlaubt hält, um diesem Triebe zu fröhnen, und da die Besonnenheit auf Unkosten der Tapferkeit vernachlässigt wird, so bricht schon Geldgier und geheime Zügellosigkeit ein, welche sich bei dem Besitze eigner Häuser, deren Heiligkeit vom Staate geachtet wird, in das Dunkel derselben

vor dem Gesetze verbirgt, lauter Züge, die Platon mit scharfem Blick aus der wirklichen Beschaffenheit des verfallenden spartanischen Staates entnommen hat und für welche sich die geschichtlichen Belege hinlänglich auffinden lassen[54]).

Platon schildert sodann auch den entsprechenden Einzelcharakter, aber absichtlich nicht wie er in einem timokratischen, sondern namentlich wie er in einem demokratischen Staate am Natürlichsten sich bildet, erklärt aber ausdrücklich bei allen diesen Entwicklungen sich auf die Grundzüge beschränken zu wollen.

XXXVI. Der dritte Abschnitt des sechsten Haupttheils: die Oligarchie und der ihr entsprechende Einzelcharakter, VIII. p. 550. C.—555. B.

Die Oligarchie, d. h. der Staat, in welchem zur Theilnahme an der Herrschaft ein bestimmter Census gehört und dieselbe also in den Händen der reichen Minderzahl ist, und der ihr entsprechende Einzelcharakter stellen nun bereits das Vorherrschen der Begierde über Vernunft und Ehrgeiz, aber auch noch das einer Begierde, der Habsucht, über alle andern dar, wie dies die Eigenthümlichkeit des Geizes zu sein pflegt, dass er vielfach die sonstigen, noch schlimmeren Lüste im Zügel hält und von Ausschweifungen zurückdrängt, so dass im Ganzen, wie in der Timarchie und dem timarchischen Charakter eine ungeregelte Tapferkeit, so hier eine Art von Besonnenheit vorwiegt, die aber doch nur ein Zerrbild der wahren, harmonischen (s. S. 156. 159. 164 f.) ist. Vielmehr wie von einem solchen Staate vorzugsweise das früher von allen diesen schlechteren Verfassungen Gesagte (s. S. 148 f.) gilt, dass er in einen zwiefachen Staat, der Reichen und der Armen, zerfällt, so besteht ein solcher Mensch eigentlich aus zwei Menschen, die mit einander stets im Streit liegen, indem er nämlich stets nach fremdem Gute verlangt und doch wieder durch die Furcht, dabei zu Schaden zu kommen, zurückgehalten wird, so dass wenigstens in den meisten Fällen noch bei ihm die minder schlechten Begierden den Sieg davontragen. All seine Vernunft ist nur auf die ge-

54) Vgl. darüber Hermann Ges. Abhh. S. 154 f.

schickteste Art Geld zu sammeln gerichtet und all sein Eifer kennt keinen andern Zweck.

Wie alles Uebel von den Herrschern ausgeht, so hat Platon bei der heimlichen Anhäufung des Geldes in den Timarchien auch vorzugsweise die leitenden Häupter derselben im Auge, und sie sind es, die durch ihr Beispiel und ihren Antrieb den Untergang der Verfassung und die Aenderung der Gesetze nach oligarchischem Zuschnitt verschulden, indem der letzte Wall, die Unveräusserlichkeit des Grundeigenthums, umgeworfen wird. Die Unzufriedenheit der nur mit Gewalt darniedergehaltenen besitzlosen Menge und in Folge dessen der unkriegerische Zustand eines solchen Staates, die Masse von Bettlern und Verbrechern, das Alles sind Züge, mit denen Platon nach Steinharts[55]) richtiger Bemerkung den Charakter einer solchen Handelsaristokratie eben so treffend für alle Zeiten, wie im Vorigen den der ritterlichen Aristokratie gezeichnet hat. Die „Vielgeschäftigkeit" aber, die in einem solchen Staate herrscht, indem Staatsleitung, Kriegsdienst und Gewerbe und Handel hier von denselben Personen betrieben wird, ist, wie Platon hervorhebt, der eigentliche Gegensatz, welchen derselbe gegen die strenge ständische Gliederung des seinen, die Aussenseite der Gerechtigkeit, bildet. Und wenn Platon dann in der Schilderung des entsprechenden Einzelmenschen von dem Sohne eines „timokratischen" Mannes ausgeht, wie ihn der vorige Abschnitt darstellte, so hat Hermann[56]) sehr richtig ausgeführt, wie ihm dabei die Lage der athenischen Oligarchen zur Zeit des peloponnesischen Krieges im Gegensatz gegen die früheren, wie Kimon und dessen Partei, vorschwebte, und wie er bei der Schilderung, dass der Oligarch nicht mehr sein Vermögen der Ehre und dem Ruhme in Wettkämpfen zu opfern bereit sei, das wachsende Streben der reicheren Bürger Athens sich von den ihnen obliegenden Liturgien nur möglichst wohlfeil abzuhelfen, gleichviel ob dann auch ihre Phyle in Folge dessen des Sieges verlustig geht, im Sinne hat. Die Vergleichung des Staats mit einem Bienenstock, welche schon VII. p. 520. B. in der Bezeichnung der Regenten im wahren Staate als Weisel hervortrat, macht

55) a. a. O. V. S. 240 f. vgl. S. 239.

56) Ges. Abhh. S. 155 f.

sich hier von Neuem in der der Bettler und minder schlimmen Begierden als stachelloser und der Verbrecher und schlimmeren Begierden als gestachelter Drohnen geltend.

XXXVII. Der vierte Abschnitt des sechsten Haupttheils: der demokratische Staat und Mensch, VIII. p. 555. C.—562. A.

Bei dem Uebergange der Oligarchie in die Demokratie hat Platon in der That wiederum oft genug vorgekommene geschichtliche Ereignisse im Auge[57]). Der Charakter dieser Staatsform und der ihr ähnlich gearteten Seele ist nunmehr die vollste Charakterlosigkeit und Buntscheckigkeit, in welchem keine Richtung des Seelenlebens mehr die vorwiegende ist, sondern Vernunft und Ehrgeiz, bessere und schlimmere Begierden alle in der vollständigsten Anarchie sich ungehemmt neben einander entfalten oder in regellosem Wechsel nach einander geltend machen, was denn den täuschenden Schein einer grossen Vielseitigkeit erzeugt[58]). Es ist eine Verfassung, welche ganz den Stempel der Freiheit zu tragen scheint, welchen Platon vielmehr für seinen Staat in Anspruch genommen hat (S. 129. 132. 154 f. 181.), allein diese Freiheit ist die falsche Willkür, vermöge deren Bürger und Sklaven[59]), ja, wo möglich, Menschen und Thiere (p. 563.), Tugend und Verbrechen gleich frei sind, die falsche Gleichheit, welche, anstatt nach der Verschiedenheit der Anlagen und Befähigungen die Rechte zu vertheilen, wie es im idealen Staate geschieht, vielmehr Gleiches und Ungleiches gleich macht und in der desshalb auch der Zufall und die Willkür des Looses bei der Vertheilung der meisten Aemter den Ausschlag giebt. Bei der Schilderung eines entsprechenden Einzelmenschen, der bald zum Edelsten sich erhebt, bald zum Niedrigsten herabsinkt, bald philosophirt und bald dem Ehrgeize und wiederum der Gewinnsucht folgt, und bald schwelgt und bald kargt, hat Platon ohne Zweifel wieder den Alkibiades vor

---

57) Vgl. z. B. Steinhart a. a. O. V. S. 699. Anm. 242.

58) Steinhart a. a. O. V. S. 241 f.

59) Die Zügellosigkeit der Sklaven wird auch von andern Seiten als ein Charakterzug der Demokratie bezeichnet, s. Hermann .Ges. Abhh. S. 157.

Augen gehabt[60]). Freilich halten alle diese widerstrebenden Richtungen einander gewissermassen die Wage und in dieser fortwährenden Schwebe ist es allein begründet, wenn ein solcher Staat eine Zeit lang bestehen kann und wenn sich in einem entsprechenden Charakter zumal mit den Jahren eine Art von ausgleichender Mässigung und Besonnenheit erzeugt, die ihn noch nicht bis zum Aeussersten fortgehen lässt, aber doch im Grunde hinter der wahren noch mehr, als die des oligarchischen Charakters zurücksteht. Bei der Darstellung aber, wie ein oligarchisches Gemüth sich unter schlechten Umgebungen in einem verderbten Staate in ein demokratisches verwandelt, schwebt dem Platon offenbar die gänzliche Verkehrung der sittlichen Begriffe vor, wie sie in revolutionären Zeiten einzutreten pflegt und während des peloponnesischen Krieges bekanntlich auch nach des Thukydides Schilderung wirklich in Athen eintrat[61]).

Dieser ganze Zusammenhang giebt nun aber ungezwungen die Gelegenheit, die Lehre von der Dreitheilung des Seelenlebens durch die genauere Unterscheidung der guten und schlechten Begierden noch etwas weiter zu verfolgen. Jenes sind die zur Erhaltung des Körpers und damit des Lebens selber nothwendigen, und da es nicht bloss auf diese nothdürftige Erhaltung, sondern auch auf ein Wohlverhalten desselben, von dem noch dazu auch das der Seele selber mit abhängt (S. 134 ff.), nicht bloss auf das Sein, sondern auf das „Gutsein“ ankommt, auch alle hiezu erforderlichen und nützlichen, die eben darum auch auf Gelderwerb gerichtet sind. Dieses dagegen sind die dem Gedeihen des Körpers auf die Dauer schadenden, verschwenderischen und eben darum auch den Geist und zwar besonders in seinem edelsten Theile selbst, der Vernunft und ihrer höchsten Tugend, der Weisheit (φρόνησις), und der eng mit dieser verbundenen Besonnenheit zerrüttenden, die sich durch frühzeitige strenge Gewöhnung, Zucht und geistige Bildung ausrotten lassen. So erhält denn die frühere Angabe (S. 161.), dass alle Begierde auf das Gute gerichtet sei und nur missleitet auf das Böse sich wendet, hier ihre genauere Bestimmung, denn auch hier wird derselbe Gesichtspunkt verfolgt,

60) Steinhart a. a. O. V. S. 242. u. 698. Anm. 239.
61) Hermann a. a. O. S. 156 f.

dass die schlechten Begierden nur durch falsche und trügerische Vorstellungen und Reden überhaupt aufkommen und allmälig ein verderbliches Uebergewicht gewinnen, und dass dies wiederum nur möglich, wenn die Burgwarte der Seele, die Vernunft, leer von wahrer Bildung und Erkenntniss ist. Alles Gute ist nun aber nur das streng innerhalb seines Zweckes sich Haltende (S. 202) oder, was ganz dasselbe sagt, das Harmonische und Massvolle: auch die guten Begierden werden, wie im oligarchischen Staat und Menschen, schlimm durch ihr Uebermass, geschweige denn dass nicht ein demokratisches Uebermass von Freiheit, die den guten wie den schlimmen gleich sehr gelassen wird, Zerstörung und Verderben erzeugen müsste. Wie nun jene erstere Masslosigkeit den Uebergang zu dieser letzteren macht, so liegt in dieser wieder der von dem Demokratischen ins Tyrannische.

XXXVIII. Der fünfte Abschnitt des sechsten Hauptheils: die tyrannische Staats- und Seelenverfassung, VIII. p. 562. A. — IX. p. 580. A.

Wenn Platon den Untergang der Oligarchie mit von der gänzlichen Verarmung talentvoller Menschen, die sich dann zu Führern der unzufriedenen Menge aufwerfen, ganz geschichtlich treu hergeleitet hat, so hätte er doch, wenn der geschichtliche Gesichtspunkt der ihn eigentlich leitende gewesen wäre, hervorheben müssen, wie aus der Oligarchie in Folge dessen zunächst eine Tyrannis und dann erst eine Demokratie hervorzugehen pflegte. Statt dessen lässt er offenbar ganz absichtlich, als es wirklich zum entscheidenden Uebergang kommt, diese „Drohnen" ganz wieder zurücktreten, um eben nicht hervorheben zu müssen, dass die geschichtliche Reihenfolge der begrifflichen nicht immer entspricht. Er lässt sich daher durch diese Thatsache auch gar nicht hindern, Züge aus der Geschichte des Peisistratos, eines auf diese Weise aufgekommenen Tyrannen, mit solchen aus der des ältern Dionysios zu verweben[62]), dessen Gewaltherrschaft wirklich vielmehr aus der zuchtlosen Demokratie hervorging, und eine dritte Form der Tyrannis neben

62) S. das Genauere bei Hermann a. a. O. S. 157 ff. und Steinhart a. a. O. V. S. 244. u. 699. Anm. 244 f.

dieser älteren und jüngeren, und zwar vielleicht die älteste von allen, die Verwandlung des patriarchalischen und verfassungsmässigen Königthums in ein absolutes, wie sie die ältesten Könige Spartas (s. o. S. 227.) versuchten und Pheidon von Argos wirklich durchgeführt zu haben scheint[63]), braucht er für seine Zwecke vollends gar nicht zu beachten. Da die Demokratie nun eine Musterkarte aller Verfassungen ist, so trägt sie auch etwas von der Oligarchie an sich, es giebt auch in ihr eine Minderzahl von Reichen und eine Mehrzahl von Armen, zu denen dann als dritte Classe wieder jene „Drohnen" oder talentvollen Volksführer kommen, die hier weit gefährlicher als in der Oligarchie sind, weil auch ihnen hier voller Spielraum bleibt[64]). Und nun wird wiederum mit den lebhaftesten geschichtlichen Farben der Zustand der Dinge geschildert, wie er in Athen wirklich mehr und mehr eingerissen war, die systematische Aussaugung der Reichen zu Gunsten der grossen Masse und ihrer Häupter, der beständige Verdacht oligarchischer Bestrebungen, der eben so oft mit Unrecht, als mit Recht auf ihnen lastet und was weiter dahin gehört. Und so verfällt denn ein solcher Staat, in welchem aus Uebermass von Freiheit zuletzt Behörden und Gesetze alle Kraft verlieren, von da aus in ein Uebermass von Knechtschaft, indem der geschickteste jener Volksführer sich zum Alleinherrscher aufzuschwingen lernt. Wie dies vor sich geht, wie er jeden seiner Schritte mit Blut bezeichnen und zugleich stets auswärtige Kriege führen muss, um sich halten zu können, wie er alle talentvollen und edelgesinnten Männer tödten und vertreiben, wie er auch jeden Reichen und dessen

63) Aristot. Polit. V, 10, 3. u. 4. (V, 12. p. 1316 a, 25 ff. Bekk.).

64) Die Vergleichung, welche Hermann a. a O. S. 157. mit der Darstellung der drei Parteien in *Eurip.* Schutzfl. 238—245. findet, hat bereits Steinhart a. a. O. V. S. 699. Anm. 243. als nicht ganz zutreffend erwiesen; auch kann Platon selbst bei der gleich nachher erfolgenden Polemik gegen den Euripides sie kaum beabsichtigt haben. Aber auch die Auffassung dieser drei Parteien als gewissermassen die drei Seelentheile im demokratischen Staate vertretend bei Steinhart a. a. O. V. S. 243 f., der noch dazu dabei die Partei der Reichen als „stachellose Drohnen" bezeichnet ganz wider Platons Sinn, der sie vielmehr „Drohnenfutter" nennt, p. 564. E., ist durch Nichts von Platon angedeutet und darf ihm daher auch von uns um so weniger, als sie keineswegs ungezwungen ist, untergeschoben werden.

Einfluss fürchten und daher auf eine systematische Verarmung des ganzen Volkes hinarbeiten, wie er, nachdem er so Alles gegen sich aufgebracht, sich mit fremden Söldnern und auch sonst den niedrigsten Menschen, die ganz seine Creaturen sind, Sklaven, denen er Freiheit und Bürgerrecht verliehen und die nun ihre einstigen Herren knechten, zum Schutze seiner Person umgeben muss und so seiner „greisen" Erzeugerin, der Demokratie, d. h. dem schon in sein drittes Stadium des Verfalls getretnen und mithin alternden Staate[65]), dankt, wie er den Staat, aber in einer gerade entgegengesetzten Weise, als wie sie Platon verlangt hat (S. 114 f. 190.), nämlich von allem Guten reinigt, das Alles ist mit unübertrefflicher Meisterschaft geschildert.

Sehr wohl berechnet ist es auch, wenn Platon bei dieser Gelegenheit mit scheinbarer Abschweifung seine Polemik gegen die Dichter erneuert und namentlich die Verbannung der Dramatiker aus seinem Staate (s. o. S. 126 f.) aus der Erfahrung rechtfertigt, dass diese Dichtart nur in Demokratien und tyrannisch regierten Gemeinwesen, nicht aber in Timokratien und Oligarchien, also den relativ bessern Staaten in Ausübung zu stehen pflegt, indem er dies — freilich gezwungen genug — aus Stellen bei tragischen Dichtern, wie namentlich Euripides, zu erklären sucht, in denen das Loos des Gewaltherrschers gepriesen wird, VIII. p. 568. A. — D. Wie nämlich auf diese Weise in den vorliegenden Abschnitten zugleich diese Frage neu angeregt und die psychologische weiter verfolgt wird, so legt dies den Grund zu der eigenthümlichen Gestaltung des zehnten Buches, dessen erste Hälfte aufs Neue mit der ersteren sich beschäftigt, während die zweite den Geschicken der Seele über das Diesseits hinaus und in ihrem Zusammenhange mit dem gesammten Weltleben nachgeht[66]).

Die Schilderung der tyrannischen Seele, welche mit dem Anfang des neunten Buches beginnt, wird nun durch eine noch genauere Ausführung der obigen Gliederung der Begierden eingeleitet, indem jetzt die nicht nothwendigen oder nicht unabweislichen selbst noch wieder in eine bessere und eine schlim-

65) H. Müller a. a. O. V. S. 749 f. Anm. 361.
66) Vgl. Rettig a. a. O. S. 256 f.

mere Classe getheilt werden. Die erstere Art mag noch bis zu einem gewissen Grade und in engen Schranken gehalten zur Verschönerung des Lebens zulässig sein, die letztere aber bilden die schlechtweg sündlichen oder, wie Platon sie nennt, gesetzwidrigen, d. h. unerlaubten Begierden, wie sie oft sogar auch bei sonst edlen und wohlgebildeten Seelen bis zu einem gewissen Grade zurükbleiben und dann zum Mindesten, wenn den Tag über die Vernunft nicht ganz die Herrschaft ausgeübt und die Begierden so wie die Leidenschaften des zweiten Seelentheiles im Wachen beruhigt hat, des Nachts in den wüstesten und ausschweifendsten Traumgebilden hervortreten. Platon führt also das Traumleben auf den dritten Seelentheil zurück und erklärt die Träume daraus, dass dieser allein im Schlafe noch thätig und noch nicht zur Ruhe gekommen und folglich jetzt sich selber ohne die Leitung der Vernunft überlassen ist, so dass edlere Träume eben nur durch die Nachwirkung dieser Leitung möglich sind. Auch erfahren wir hier von Neuem (s. S. 180.), dass er die Hülfe der edleren Begierden zur Regelung und Unterdrückung der unedleren nicht verschmäht, so fern dies eben nur blosse Hülfe bleibt und jene selber zuvor durch Vernunft und Eifer auf die richtige Bahn geleitet sind. Aber auch das ist nicht zu leugnen, dass er mit dieser Annahme angeborner schlechthin sündlicher Begierden sich weit über den gewöhnlichen griechischen Standpunkt erhebt und dem christlichen im höchsten Masse annähert, aber andererseits ist dabei immerhin nicht zu vergessen[67]), dass, wenn so eine angeborne sündliche Willensrichtung der Seele selber angenommen wird, sich dies doch theilweise dadurch wieder aufhebt, dass der Wille selbst bei ihm nicht zu seinem Rechte kommt und selber doch erst aus der Sinnlichkeit hergeleitet ist und mithin die Sünde in letzter Beziehung doch wieder nur aus dieser entspringt (vgl. S. 163.). Giebt uns Platon somit erst in diesen weiteren psychologischen Erörterungen die eigentliche Begründung für die Art, wie er die Begierde im Bisherigen behandelt, und die Zugeständnisse,

67) Wie dies Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 50. 601 f., namentlich aber Steinhart a. a. O. V. S. 246 f. begegnet ist. Der entgegengesetzte Fehler Wehrenpfennigs (s. Anm. 935), dem Platon eine allzu unmittelbare Herleitung der Sünde aus der Sinnlichkeit zuzuschreiben, widerlegt sich dagegen allerdings aus der vorliegenden Stelle.

welche er ihr in seinem Musterstaate gemacht hat, so begreifen wir es aus diesem Mangel denn auch recht wohl, warum dieselben so weit gegangen sind, dass sie unser christliches Gefühl bis aufs Aeusserste verletzen. — p. 571. A. — 572. B.

Der tyrannische Charakter ist nun ein solcher, welcher allmälig dahin kommt, im Wachen alle die Schandthaten zu begehen, welche Anderen höchstens im Traume vorkommen, bei welchem aus dem anfänglichen „demokratischen" Gleichschweben aller Triebe in seiner Seele sich allmälig das Uebergewicht einer Alles beherrschenden Begierde, aber nicht mehr, wie im oligarchischen Menschen, von der besseren und nur selbst ins Masslose ausgearteten, aber doch alle anderen zügelnden und mässigenden Classe, sondern vielmehr selbst von der zügellosesten und ausschweifendsten Art hervorgeht, die dann in ihrem Dienste vielmehr auch alle andern bösen Leidenschaften aufs Aeusserste entfesselt und alle edleren Regungen erstickt. Das Zerrbild der edelsten unter den Begierden, der wahren Liebe, die Wollust, und sodann die Trunksucht stehen oben an, — womit denn wieder auf die Tyrannei des Eros im ersten Buche p. 329. B. f. (s. S. 93 f.) zurückgewiesen wird — und so wird denn ein solcher Mensch gerade aus dem Streben nach schrankenloser subjectiver Freiheit der elendeste und unglücklichste Sklave seiner bösen Lust und verfällt in die stärkste aller Knechtschaften, in die der Sünde. Ohne wahre Freunde, den angeblichen vielfach zu schmeicheln genöthigt, bald sie betrügend und bald von ihnen betrogen oder doch in steter Gefahr es zu werden, oft von Reue gefoltert — denn ganz lässt sich doch selbst auf diesem Gipfel der Ungerechtigkeit der letzte Keim des Guten nicht ausrotten — und doch ohne Kraft sich zu bekehren, gelangt er auf die vollste Höhe seines Unheils, wenn die Umstände es ihm möglich machen, aus einem Privatmann ein wirklicher politischer Gewaltherrscher zu werden. Wenn Sokrates dabei sich darauf beruft, man solle nur einen Mann fragen, der mit einem solchen unter einem Dache zusammengelebt und ihn, wie er, von allem falschen äusseren Scheine entkleidet, im Innersten seines Hauses sich wirklich darstellt, beobachtet habe, oder man wolle sich wenigstens in Ermangelung dessen in die Lage eines Mannes dieser Art versetzen, so ist damit so deutlich, als es in der Form eines Dialogs, in welchem nicht Platon, sondern

Sokrates der Gesprächleiter ist, nur möglich war, auf den Aufenthalt des ersteren bei dem ältern Dionysios hingewiesen[68]). Meisterhaft wird die düstere Schwermuth des Tyrannen, die er dann wieder unter den Ausschweifungen des Weins und der Liebe[69]), von denen sie doch mit ihren Ursprung nahm, zu begraben sucht, meisterhaft wird es geschildert, wie er, der alle Bürger zu Sklaven gemacht hat, doch selbst der äusserste Sklave, der Sklav seiner Sklaven, welcher den gemeinsten Menschen, mit denen er sich zu seinem Schutze umgeben hat, zu schmeicheln und stets vor ihnen zu zittern genöthigt ist, der nicht bloss den Staat nicht verlassen darf, um nicht in die Hände seiner auswärtigen Feinde zu fallen, sondern sogar ein Gefangener in seinem eignen Hause ist. Die Bemerkung aber, dass ein der Tyrannei der schlimmsten Begierden unterworfener Charakter am Wenigsten thut was die ganze Seele will, weist auf Gorg. p. 461 B. ff. (s. Thl. I. S. 93.) zurück.

Wenn nun Aristoteles[70]) die Angabe vermisst, in welche Verfassung denn die Tyrannis selber übergehe, und ganz richtig erkennt, dass dies folgerechterweise in die beste Verfassung geschehen müsste, weil erst so das Ganze zu einem Kreise sich abrundet; so muss man sich wundern, dass er dabei so ganz übersehen konnte, wie Platon sich ja in der That schon bei der Frage nach der Ausführbarkeit des Musterstaates eben in diesem Sinne erklärt hat und dies hier, wo er eben den Abstand der verschiednen Staats- und Seelenverfassungen untersuchen und damit die Einwürfe des Glaukon und Adeimantos endgültig beantworten will, unmöglich wiederholen konnte, ohne die ganze eigenthümliche Composition seines Werkes zu zerstören. Aber in so weit hat Aristoteles allerdings Recht: es bleibt ein erheblicher Mangel, dass Platon nicht unbeschadet derselben ein Mittel fand, das nähere Wie dieses Ueberganges aus der schlechtesten Verfassung in die beste zu veranschaulichen und etwa zu

---

68) Steinhart a. a. O. V. S. 699 f. Anm. 245.

69) Dass hier nicht von drei Arten von Tyrannen, einem trunknen, einem wollüstigen und einem melancholischen die Rede sei und dass der letztern Eigenschaft keineswegs die nöthige Begründung fehle, hat Steinhart a. a. O. V. S. 700 f. Anm. 249. gut gegen Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 50. 602. nachgewiesen.

70) Polit. V, 10, 3. (V, 12. p. 1316a, 25 ff. Bekk.)

zeigen, wie der Sohn eines Tyrannen gerade durch das warnende Beispiel seines Vaters bei sonst günstigen Umständen dahin gebracht werden könne, den Lehren der Weisheit zugänglich zu werden.

XXXIX. Der sechste Abschnitt des sechsten Hauptttheils: die alleinige Glückseligkeit des Gerechten, IX. p. 580. A.—588. A.

Ist nun aus dieser Analogie der Einzelcharaktere mit den verschiedenen Staatsformen der Beweis vollständig geliefert, dass der stufenweise Abfall von der Gerechtigkeit auch der von der Glückseligkeit ist, die äusseren Umstände mögen dabei sein wie sie wollen, p. 580. A. — C., so muss doch, da alle Glückseligkeit in dem Gefühle der Befriedigung, der Annehmlichkeit und Freudigkeit besteht, die Sache auch noch nach dieser Seite hin weiter verfolgt werden, und Platon hat hiezu schon bei der Frage nach der Idee des Guten durch die Recapitulation der Untersuchungen des Philebos, wie nicht bloss die Einsicht, sondern auch die Lust zu der letzteren stehe (s. S. 192.), den Grund gelegt. Er ergänzt daher nunmehr die Untersuchungen über die verschiedenen Arten der Lust in jenem Dialog [71]) durch eine Gliederung derselben nach einem neuen Eintheilungsgrund, nämlich wiederum den drei Theilen der Seele. Jedem derselben ist seine besondere Art von Lust beigegeben, und da der Philosoph eben als Mensch auch auf eine Befriedigung seiner unabweisbaren Begierden angewiesen ist und es immerhin noch Leute genug giebt, bei denen nicht bloss Reichthum und Tapferkeit, wie sie aus der Befriedigung des Ehrgeizes vorzugsweise entspringt, sondern auch Weisheit in Ehren steht, so kennt er aus eigner Erfahrung auch die Freuden des Genusses so wie des Ruhmes, nicht aber der Gewinnsüchtige oder Genussmensch und der Ehrgeizige die der Erkenntniss. Und da die Frage, welche dieser Freuden die höchste ist, doch neben der Erfahrung nur durch Nachdenken, welches nur der Philosoph im eigentlichsten Sinne übt, entschieden werden kann, so ist er allein zu dieser

---

71) Wie dies jetzt nach dem Vorgange Schleiermachers a. a. O. III, 1. S. 52. 604 f. allgemein anerkannt ist.

Entscheidung geeignet, und wohin sie ausfällt, kann nicht zweifelhaft sein. — p. 580. C. — 583. A.

Ist nun aber dies erst die subjective Seite der Sache, so fragt sich zweitens, welcher objective Massstab ihn bei diesem Urtheile leitet[72]). Es wird aus dem Philebos ohne Weiteres als bewiesen vorausgesetzt, dass es zwischen Lust und Unlust, welche beide eine Bewegung der Seele sind, noch ein Drittes, Mittleres, den ruhenden Zustand der Schmerzlosigkeit, dass es ferner bloss scheinbare Lüste giebt, dass zu ihnen der Fall gehört, wo im Vergleich mit dem Schmerz schon die Schmerzlosigkeit als etwas Angenehmes erscheint, obwohl dieser letztere Punkt hier an Beispielen noch mehr verdeutlicht wird, dass nicht jede Lust nothwendig mit einem voraufgehenden merkbaren Schmerze verbunden ist, dass die Gerüche zu dieser Art gehören, dass dagegen von den meisten Lüsten von körperlichem Ausgangspunkt das Gegentheil gilt, dass es endlich auch Erwartungen von Leid und Freude, also Vorleiden und Vorfreuden giebt, und dass auf sie alle die gleichen Bestimmungen anwendbar sind. Dann aber giebt Platon allen diesen Sätzen und auch dem hierin schon mit enthaltenen, dass die Freuden der Erkenntniss vorzugsweise rein und unvermischt mit Schmerz sind, eine ganz neue, sie erst recht eigentlich aus seinen metaphysischen Principien nach Massgabe des oben dargelegten Verhältnisses von Sein und Erkenntniss zur Idee des Guten begründende Wendung. Jener Irrthum über die wahre Beschaffenheit der verschiedenen Lüste und die Verwechselung von Lust mit Schmerzlosigkeit entspricht nämlich dem Zustande, wo Einer das wahre Mitten, die letztere, und das wahre Oben, die erstere, nicht kennt, sondern von unten, der Unlust, nach der Mitte hin geführt und dann wieder herabsteigend, zwar den Weg nach unten richtig, den nach oben aber nur zur Hälfte kennen lernt, und dieser Irrthum wird sich nothwendigerweise gerade bei den nicht wahrhaft Wissenden finden, und sie werden daher mindestens der falschen und der mit Schmerz verbundenen, ja überwiegend verbundenen Lust eben so gut wie der wahren und reinen nachjagen. Das wahrhaft Oberste und Höchste, das allein Wirkliche, Seiende, stets sich selber Gleiche und Unvergäng-

---

72) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 52.

liche sind nun aber die Ideen; und ihnen ist wiederum, wie schon im Phädon p. 78. B. ff. bewiesen, die Seele und der Geist näher verwandt, als der Körper und eben so Alles, was den geistigen Mängeln abhilft und die geistigen Bedürfnisse befriedigt, was den Geist sättigt, näher, als was den Körper nährt und die sinnlichen Bedürfnisse und Begierden stillt. Zu Jenem gehört nun vor Allem die Erkenntniss, sie ist dem wahren Sein, den Ideen am Nächsten verwandt, und die Befriedigung durch sie ist mithin die wirklichste, wahrste und dauerhafteste, die Dem zu Theil wird, was selbst in ungleich höherem Grade diese Eigenschaften an sich trägt, als der Körper, nämlich der Seele. Leicht hätte Platon diese Schlussfolgerung ganz in derselben Weise wie hier zwischen Geist und Leib, so noch ausdrücklicher zwischen dem wahrhaft Unsterblichen in der Seele, der eigentlichen Vernunft, und den beiden erst aus dem Leibe entsprungenen niederen Seelentheilen durchführen können; aber es genügt das Bisherige schon zu dem Endergebniss, dass, wer die Erkenntniss ganz verschmäht, damit auch der allein wahrhaft wirklichen Lust und Befriedigung verlustig geht, und dass nur, wo die Erkenntniss die Seele leitet und alle ihre Theile in Einklang bringt, auch den beiden anderen Theilen wirklich wahre Freuden zu eigen werden, so weit diese Art von Freuden nur überhaupt der Wahrheit und Reinheit fähig ist. Und so ist denn durch die Scheidung zwischen abweislicher und unabweislicher und innerhalb der ersteren noch wieder zwischen beziehungsweise erlaubter und schlechthin verbotener Lust die bestimmtere, im Philebos noch fehlende Grenze (s. bes. S. 55.), bis zu welcher auch die gemischte Lust nicht schlechterdings vom Lebensglücke oder vom höchsten Gute des Erdendaseins sich ausschliessen lässt, nunmehr wirklich gezogen. — p. 583. B. — 587. A.

Die absteigende Stufenfolge der fünf im Obigen gezeichneten Charaktere ist nun auch die ihres Abstandes von der wahren Glückseligkeit. Platon führt dies genauer in einer Weise aus, die auf den ersten Anblick allerdings wieder befremdend, aber bei näherer Betrachtung doch keineswegs eine so seltsame blosse pythagoreische Zahlenspielerei und am Wenigsten für den Zusammenhang so entbehrlich ist, wie man wohl neuerdings geglaubt hat. Es liegt das Missverständniss nahe, als ob diese Stufenfolge des Abstandes eine regelmässige wäre, und diese

16*

Auffassung könnte auch unser Einer wohl so ausdrücken, dass der tyrannische Charakter fünfmal unglückseliger sei als der philosophisch-aristokratische oder monarchische, ohne sich dadurch den Verdacht pythagoreischer Sympathien zuzuziehen. Diesem Missverständniss musste nun Platon vorbeugen und darauf aufmerksam machen, dass vielmehr jede der unteren Stufen unverhältnissmässig immer tiefer sinkt. Sind schon die Freuden des Ehrgeizigen oder Timarchischen und des Gewinnsüchtigen oder Oligarchischen nur unächte (νόθοι), so gehen die beiden andern Charaktere und zumal der tyrannische noch über diese hinaus und jagen blossen Schattenbildern (εἴδωλα) auch nur von ihnen nach. Denkt man sich daher den Abstand von der wahren Glückseligkeit als eine Linie (oder Länge), so muss man, da gerade in der Mitte dieser Glieder das blosse Trugbild beginnt und diese Mitte das dritte Glied nach beiden Enden zu bildet, wenn man den Abstand aller dieser Glieder einmal in Zahlverhältnissen ausdrücken will, diese Linie zunächst auf die Hälfte und dann auf das Drittel und dies Drittel abermals zuerst auf die Hälfte und dann wieder auf das Drittel verkürzen, so dass der Tyrannische somit nicht fünfmal, sondern neunmal unglückseliger wird. Ja, man kann diesen Abstand getrost als ein Product zweier und selbst dreier Dimensionen, also als Fläche und Körper betrachten oder jene Zahl quadriren und sogar kubiren. Und die so zuletzt entstehende Zahl 729, meint Platon, sei gerade besonders passend, weil das Leben aller Menschen in der Zeit und den bestimmten Theilen derselben, Tag, Nacht, Monat, Jahr verläuft und gerade in jener Zahl alle diese Zeitmasse enthalten sind, um nach ihnen den Abstand der Glückseligkeit jener beiden Charaktere von einander zu bezeichnen. „Denn ungefähr der sovielste Theil vom Jahre ist der Tag oder die Nacht und vom Monate die Stunde und vom Tage die Minute“[73]), so dass also mit andern Worten die Glückseligkeit des

73) Worte von Schneider Uebers. S. 313., dessen vortrefflicher Erläuterung dieser Stelle, wie er sie genauer in der angef. Ausg. III. Praef. S. XCII. — CXV. mit einer trefflichen Uebersicht und Würdigung aller sonstigen Erklärungen entwickelt hat, ich im Bisherigen durchaus gefolgt bin. Ich will dabei nicht leugnen, dass Platon auch die Schaltperiode oder das sogenannte grosse Jahr des Philolaos (s. über dasselbe Böckh Philolaos S. 133 flg.) von 729 Schaltmonaten im Auge

Tyrannen da nach Minuten, wo die des Philosophen nach Tagen zu zählen ist u. s. w.

Eben diese letztere Wendung zeigt uns nun aber auch den noch weiteren Zweck, welchen Platon mit dieser Darstellung verfolgt. Die vorliegende Zahlenspeculation hängt eng mit jener früheren im achten Buche zusammen, indem sie zunächst an die grössten Zeitabschnitte, in denen sich das Leben der Welt und der Menschen bewegt, wie sie dort hervortraten, jetzt die kleineren anknüpft und indem sie ferner lehrt, dass nicht bloss die Dauer der Verfassungen, sondern auch das innere Heil derselben während dieser Dauer stufenweise immer stärker abfällt. Ja, wir erhalten durch diesen Zusammenhang auch dazu erst den Wink, den 2500jährigen Rest der Weltperiode nicht gleichmässig, sondern nach einer in analoger Weise fallenden Reihe, wie das Unglück, welches sie mit sich bringen, steigt, unter die vier schlechteren Verfassungen zu vertheilen. Nur das wahrhaft Gute ist auch das wahrhaft Angenehme und das wirklich Dauerhafte zugleich, während das mit der Verschlechterung der Verfassungen steigende Unheil von Stufe zu Stufe unerträglicher wird und immer grössere Gefahr des baldigen Umsturzes mit sich bringt. So aber ist dies von Neuem eine Stelle, welche auf den Zusammenhang des Menschenlebens mit dem gesammten Weltleben hinführt und somit das zehnte Buch vorbereitet. Vor Allem aber darf man nicht übersehen[74]), dass Platon, der noch im Staatsmann p. 257 A. B. (s. Thl. I. S. 313 f.) ausdrücklich hervorhebt, dass sich sittliche Abstände nicht in Zahlen ausdrücken lassen, auch jetzt seine Meinung hierüber schwerlich bereits geändert haben wird, und gerade der Zusammenhang mit jener früheren Zahl muss uns anleiten auch die vorliegende in Bezug auf Scherz und Ernst nach demselben Massstabe zu beurtheilen. — p. 587 B. — 588 A.

---

gehabt haben kann (Wiegand Uebers. S. 506 f. Anm. Martin *Revue archéologique* XIII. S. 268.); aber, wie seine Ausdrücke beweisen, doch höchstens nebenbei. 729 ist auch das Quadrat von 27, d. h. derjenigen Zahl, welche den Abstand des entferntesten Planeten, des Saturnus, von der Erde, mithin die höchste Saite der Sphärenharmonie anzeigt.

74) Wie dies Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 605 f. begegnet ist, dem schon Schneider a. a. O. III. Praef. S. XCIII. kurz, aber treffend geantwortet hat.

XL. Der siebte Abschnitt des sechsten Haupttheils: genauere Darlegung der Glückseligkeit des Gerechten, IX. p. 588. B.—592. B.

Abschliessend schildert nunmehr der siebente Abschnitt jenen Zustand einer von der Vernunft geleiteten Einzelseele genauer und zwar in mythischer Weise an einem Bilde, das, wie Platon selber bemerkt, durch die unvollkommneren Mittel der Plastik sich nicht ausdrücken lassen würde, wohl aber durch das bildsamere der Rede; und Schleiermacher[75]) hat wohl nicht Unrecht, wenn er hierin eine Rückdeutung darauf findet, dass das im Phädros (p. 246 A. ff. s. Thl. I. S. 228 ff.) mehr von der ersteren Art, dieses aber das den didaktischen Zwecken besser entsprechende und eben darum vollkommnere sei, so wie denn namentlich auch die Vielgestaltigkeit der Begierde hier in dem vielköpfigen Ungethüm besser hervortritt. Der Mensch ist ein aus diesem, ferner aus einem Löwen, d. h. dem Eifer, und einem wirklichen Menschen, d. h. der Vernunft zusammengewachsenes Wesen; dies Ganze ist aber erst die Seele, deren äussere Hülle, der Körper, wiederum ein Mensch ist und eben als äussere Hülle den Augen der Meisten diese Vielgestaltigkeit des menschlichen Wesens verbirgt. Nur jener innere Mensch, die Vernunft, ist aber der wahre Mensch[76]), und nur wo sie die Herrschaft führt und die andern Theile so ausbildet, dass jeder seine richtige Stelle erhält und so jeder zur Harmonie mit sich selber und mit ihr und somit dem Ganzen gelangt, kann daher der wahre Mensch und sein Heil und Glück gedeihen, und jene richtige Stellung und wahre Harmonie tritt nur da ein, wo der Körper und die beiden niederen Seelentheile und ihre Genüsse nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zur Ausbildung der Vernunft, zur Weisheit, Tugend und Gerechtigkeit gepflegt werden. Erst dies ist, wie es mit einer Erweiterung des früher (S. 142) von der harmonischen Vereinigung der Gymnastik und Musik Gesagten heisst, die wahre Musenkunst, zugleich ein Rückblick auf die Stelle im Phädon p. 61 A., wo die Philosophie auch bereits als solche bezeichnet wurde. Der Ungerechte dagegen und ge-

---

75) a. a. O. III, 1. S. 52—54. u. 607 f.

76) Diese bestimmte Erklärung Platons muss Wehrenpfennig bei seiner Anm. 932. erwähnten Behauptung ganz übersehen haben.

rade der vollendetste, der Tyrann, ist um so unglücklicher, je mehr es ihm gelingt durch den Schein der Gerechtigkeit oder durch äussere Macht straflos davon zu kommen, weil er eben dadurch, wie schon der Gorgias (s. Thl. I. S. 94) lehrte[77]), nur immer schlechter wird. So ist denn nunmehr die Widerlegung des Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos zum Abschlusse gediehen. Heisst es, dass auch der Löwe im Menschen noch etwas Vielgestaltiges hat, indem er nicht bloss unter der Herrschaft der Begierde zum Affen herabgewürdigt wird, sondern auch die List der Schlangennatur mit sich verbinden kann, so erklärt sich dies theils daraus, dass die Thiere vielfach Muth und List vereinigen[78]), theils aus der Schilderung des timokratischen Staates, in welchem alle mögliche Arglist aufgeboten wird und für erlaubt gilt, um der Kriegslust zu fröhnen. (S. 230.)

Das Bild erhält aber auch sofort eine politische Wendung, indem eben die, wie Platon glaubt, gerechte Geringschätzung des Handwerks daraus erklärt wird, weil Der, welchen seine Natur nur hiezu befähigt, eben der vorwiegend begehrliche Mensch ist, der daher, um doch auch von der Vernunft geleitet zu werden, von der der Vernünftigen mit geleitet werden muss, und seine strenge Unterordnung unter diese Herrschaft hat nichts Ungerechtes, weil ja so die Herrscher selbst eben so unbedingt derselben Herrschaft unterworfen sind. Er ist, wie jetzt Platon ausdrücklich selber sagt (vgl. oben S. 115, 157), eben als fortwährendes Kind zu betrachten, und seine Behandlung in jener Weise ist daher gerade so gerechtfertigt, als die entsprechende der Kinder. Und eben so erklärt Platon jetzt selber ausdrücklich, dass die Philosophen auch die sinnlichen Genüsse und die Freuden der Ehre nicht verschmähen, so weit sie nur eben jenem ihrem höchsten Zwecke dienen, und sagt somit auch, dass die ungern geschehende Annahme der Herrschaft im Idealstaat doch in Wahrheit jene Zwecke fördert und daher auch ihre Freuden mit sich bringt. Wenn er aber hinzufügt, dass der Philosoph in einem andern Staate, und wäre er auch sein Va-

77) Steinhart a. a. O. V. S. 253 f.

78) Man vgl. was hierüber Steinhart a. a. O. V. S. 701 f. Anm. 256 gegen Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 609., dem auch Wehrenpfennig a. a. O. S. 33. sich anschliesst, sehr richtig bemerkt hat.

terland, dieselbe nicht übernehmen werde, es sei denn durch eine besondere „göttliche Fügung" (θεία τύχη), so weist dies Letztere auf die Bedingungen der Ausführbarkeit jenes Ideales zurück[79]) und heisst daher: es müssten denn seine Mitbürger zu irgend einer Zeit einmal wenigstens eine richtige Vorstellung (s. S. 185.) von den bestehenden Mängeln gewinnen und, von ihr getrieben, ihm die unbedingte Alleinherrschaft übertragen, ihn mit tyrannischer Vollmacht bekleiden, so dass denn auch diese Möglichkeit einer Einführung jenes Staates allerdings doch nicht so ganz, wie wir oben (S. 188) meinten, ohne selbständige Bedeutung ist. Um so weniger aber können die folgenden Worte so gedeutet werden, als ob dieses Ideal doch vielleicht schlechthin unausführbar auf Erden sei und nur als Urbild dienen müsse, um nach ihm den „Staat in seinem eigenen Innern" — eine Bezeichnung, die X. p. 608 C. wiederkehrt — zu gestalten; und selbst wenn man mit Steinhart[80]) annehmen wollte, diese Worte rührten erst aus einer zweiten Redaction her, die Platon erst, nachdem er durch das Fehlschlagen seiner Pläne mit dem jüngern Dionysios in seinem Glauben an die Ausführbarkeit jenes Musterstaates überhaupt irre geworden, vorgenommen habe; so liesse es sich doch kaum denken, dass ihn jetzt mit einem Male aller künstlerische und wissenschaftliche Tact so verlassen haben sollte, um ihn jetzt mit ein paar Federstrichen am Ende des Werkes alles das, was er im Verlaufe desselben durch die eingehendsten Untersuchungen herausgebracht, plötzlich für verkehrt erklären zu lassen. Ergiebt sich nun aber damit auch schon jene Annahme selbst als unhaltbar, so hat Steinhart überdies nicht bedacht, dass, wenn man, wie er doch thut, die Gesetze für ächt hält und ihre Abfassung auch erst in die Zeit nach jenen gescheiterten Hoffnungen verlegt, diese letzteren unmöglich der Grund dafür sein können, wenn Platon späterhin wirklich, wie es denn auch in diesem letzteren Werke in der That geschieht, sein in der Republik dargelegtes Staatsmuster für unerfüllbar hielt, da die Ausführbarkeit des herabgestimmten Ideals, welches hier an die Stelle desselben tritt, doch wiederum ganz an die gleiche Bedingung, dass sich ein Tyrann

79) Vgl. Hermann Gesch. u. Syst. S. 69.
80) a. a. O. V. S. 254. 270 f. u. 703. Anm. 264.

dieselbe zur Aufgabe steckte, gebunden wird, über welches Alles wir später genauer zu reden haben werden. Was aber die Hauptsache ist, kein Wort aus der vorliegenden Stelle des Staates kann erst aus einer zweiten Redaction herrühren, weil eben keins zur Ueberleitung in das folgende Buch entbehrlich ist. Der Sinn kann nämlich nach dem Obigen nur ein hypothetischer sein: gesetzt auch, jener Staat wäre schlechthin zu keiner Zeit auf Erden zu finden, so würde er noch immer die Bedeutung behalten, dass der Philosoph, so gut er könnte, in allen seinen Handlungen so verführe, als lebte er in ihm; und wie es damit auch stehen mag, dass derselbe jenes Urbild von ihm in seiner Seele trägt (s. S. 177), hat eben darin seinen Grund, dass „ein solches im Weltall thatsächlich existirt," d. h. zunächst wohl nicht, dass das Weltall selbst einen grossen analogen Staat bildet[81]), sondern dass auf einem vollkommeneren Gestirne, als die Erde ist, des Philosophen Seele einst in einem seligeren Zustand wirklich in einem solchen Staate gelebt und ihn angeschaut und von ihm vermöge der „Rückerinnerung" jenes Urbild in sich bewahrt hat. Es leitet uns aber auch so das Diesseits wieder auf das Jenseits, das Erdenleben wieder auf das Weltganze und die Stelle, welche die Erde innerhalb desselben einnimmt, hinüber, und auch die ganze mythisch-bildliche Einkleidung dieses Abschnittes ist nur dazu da, um uns nunmehr endlich unmittelbar an die Schwelle jenes grossen eschatologischen Mythos zu führen, der den Schluss des ganzen Werkes bildet, denn ausdrücklich wird eben vermöge ihrer Eifer und Begierde als das Thierische im Menschen und nur jener innere Mensch als das wahrhaft Göttliche an ihm bezeichnet, welches ja aber eben entweder das ewige Sein oder die Ideen selbst oder doch das am nächsten mit ihm Verwandte, d. h. das Unsterbliche ist.

---

81) Wie es Steinhart a. a. O. S. 254. auffasst, der aber überdies dann um so weniger hinzufügen durfte, dass jener Staat nur in der Welt der Ideen wohne, denn damit würde ja der grosse Weltstaat, d. h. gerade die Gesammtheit der Erscheinungen selbst zu einer Idee. S. überdies dagegen S. 176 f.

XLI. Der siebte Haupttheil: principiellere Würdigung der nachahmenden Kunst, X. p. 595. A.—608. B.

Nun ist freilich nach Hermanns Ansicht das zehnte Buch selbst nur ein späterer Zusatz, und wäre dies richtig, so könnte auch von den überleitenden Schlussworten des neunten dennoch ein Gleiches gelten. Allein Hermann[82]) stützt sich dabei zunächst gerade auf den angeblich „mit diesem Schlusse gar nicht zusammenhängenden Anfang des ersteren." Wie indessen Platon auf eine dem Gesammtbau des Werkes entsprechendere Weise von der Seele auf den Staat zurückkommen und daran dann die nochmalige Erörterung jener Hauptbedingung zum Bestehen desselben (s. S. 150), die richtige Behandlung der nachahmenden Kunst, anknüpfen konnte, möchte für seinen Tadler schwer zu zeigen gewesen sein. Allerdings ist nun ferner weder der Zusammenhang der scheinbar so verschiedenartigen beiden Stücke, aus denen dies Buch besteht, noch der Grund, wesshalb das erste derselben erst hier abgehandelt wird, gleich auf den ersten Blick zu durchschauen, und Schleiermacher[83]), welcher auch darin bereits als Vorläufer von Hermanns Ansicht erscheint, dass er das fünfte bis siebente Buch wenigstens als eine wirkliche und nicht bloss scheinbare Episode betrachtete, meinte daher auch, dass Niemand dies zehnte gerade entbehrt haben würde. Dagegen ist nun aber bereits von uns nachgewiesen worden, wie das Werk in allen seinen Theilen aufs Sorgfältigste darauf angelegt ist, erst in der zweiten Hälfte dieses Buches seinen Abschluss zu finden, und es konnte dies nur verkannt werden, so lange man in einer bloss ethischen oder ethisch-politischen Auffassung der ganzen Schrift befangen war. Und was noch weiter in diesem und in allen übrigen Stücken zu erörtern ist, dafür haben bereits Rettig und Wiegand[84]) mancherlei treffliche Winke gegeben.

82) Gesch. u. Syst. S. 540.

83) a. a. O. III, 1. S. 55.

84) Rettig a. a. O. S. 272 ff., der indessen S. 280 f. bei dem einseitig bloss politischen Zwecke, welchen er dem ganzen Dialoge leiht, auch nicht darüber hinauskommt, das zehnte wie das erste Buch zwar für angemessen, aber doch nicht unentbehrlich zu erklären, Wiegand Zeitschr. f. d. Alterth. 1842. S. 588 ff. Uebers. S. 628 ff. Ueber die Ein-

Man muss zunächst nur Platons eigne bestimmte Erklärung beachten, dass erst jetzt auf Grund der inzwischen vollendeten psychologischen Erörterungen dem frühern Urtheil über die nachahmende Kunst sich eine wirklich feste Begründung geben lasse und dass bisher die Grundlage zu ihrer Auffassung selber, nämlich das Wesen der Nachahmung, noch gar nicht erörtert worden sei. Denn in der That, wer müsste nicht dies ganz richtig finden, wenn er bedenkt, dass im dritten Buche (s. S. 125) sogar noch nicht einmal die schöne Kunst überhaupt als die nachahmende bezeichnet und doch schon ohne Weiteres von einer nachahmenden Kunst im engeren Sinne gesprochen worden ist! Wer müsste nicht zugeben, dass somit wirklich jene frühern Erörterungen ohne diese späteren ganz in der Luft schweben würden! Und damit hängt es denn auch zusammen, dass dort vorzugsweise nur auf das Verbot, die Zöglinge und auch die schon erzogenen Wächter zu ihrer noch weitern Ausbildung in praktischer Ausübung selber „Mimik treiben“ zu lassen, das Hauptgewicht gelegt wird, während Platon sich hier „mehr über den Nachtheil verbreitet, den es bringen muss, wenn man mimische Darstellungen auch nur ansieht und anhört[85]).“ Und eben so klar ist es auch, dass die nützlichen oder schädlichen Wirkungen dieser Kunst erst nach Unterscheidung nicht bloss der drei Seelentheile, sondern auch der verschiedenen Arten der Begierde wirklich gründlich darnach beurtheilt werden können, ob sie auf das Bessere oder Schlechtere oder gar Schlechteste in der Menschenseele sich erstrecken[86]), und dass eben so der Werth dieser Kunstwerke auch davon abhängt, welche theoretische Seelenkraft es ist, die sie ins Leben ruft, und dass

---

heit und ursprüngliche Eintheilung der platonischen Politie, Worms 1840. Letztere Schrift steht mir nicht zu Gebote). S. indessen Anm. 1087 und 1107.

85) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 56. Wenn Hermann Gesch. u. Syst. S. 695. Anm. 679. bemerkt, dass im zweiten und dritten Buche die dichterische Nachahmung nur aus dem psychologisch-pädagogischen, hier aus dem streng dialektischen Gesichtspunkt gewürdigt werde, so ist dabei übersehen, dass auch dem erstern der letztere zu Grunde liegt und dies erst hier ausdrücklich hervortritt.

86) Wie selbst schon Morgenstern a. a. O. S. 248. Anm. 188. richtig anerkennt.

also zu diesem Zwecke auch die Unterscheidung der beiden Arten von Erkenntniss und von Vorstellung (S. 197 ff.) bereits voraufgegangen sein musste. Dies führt aber wiederum weiter auf die Objecte derselben, d. h. auf Dasjenige zurück, von welchem aus alle wissenschaftlichen Fragen erst entschieden werden können, auf die Idee und ihre Abbilder, und gerade in jenen recht eigentlich principiellen Erörterungen im sechsten und siebten Buche, nach denen die Dinge, die Abbilder der Ideen, wiederum in Schatten und Abspiegelungen ihre Abbilder haben, die aber sonach nur noch den Schein selbst eines bloss abgeleiteten Daseins besitzen, wurzelt eben der Begriff der Nachahmung. Und so ist es denn auch eine ganz unmittelbare Vorbereitung auf die vorliegende Darstellung, wenn in dem Gleichniss von der Höhle die plastischen Abbildungen mit jenen Schatten- und Spiegelbildern auf eine Linie gestellt wurden (S. 200 f.), wie sich dies denn auch hier sofort wiederholt[87]), p. 596 C. ff. Gerade in demselben Sinne nämlich, wie die Werke der Natur, sind auch die Erzeugnisse der mechanischen handwerksmässigen menschlichen Thätigkeit Nachbilder von Ideen, z. B. Tisch und Bett von den Ideen dieser Dinge, und gerade so wie sich zu beiderlei Gebilden ihre natürlichen Abspiegelungen und Schattenwürfe, verhalten sich zu ihnen auch wieder die Schöpfungen z. B. der Malerei. Denn wie jene Schatten- und Spiegelbilder der gleichsam nach aussen hervortretende, vielfach verbogne und verschobne Widerschein der Dinge sind, so trägt zugleich jedes Sinnending eben als blosse Erscheinung auch den trügerischen Schein (φάντασμα) in sich selber, indem es z. B., von verschiedenen Seiten betrachtet, anders aussieht und also ein Anderes zu sein scheint, oder, aus der Ferne erblickt, andere Verhältnisse zeigt, als es wirklich hat, und eben in diesem Scheine stellt es die nachahmende Kunst und zumal die Malerei dar[88]).

---

87) Vgl. über dies Alles Rettig a. a. O. S. 273 ff., dessen Polemik gegen Schleiermacher aber nicht zutreffend ist. S. Anm. 1107.

88) Es ist also durchaus ein Missverständniss, wenn Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 613. und nach ihm E. Müller a. a. O. I. S. 32. u. 229. Anm. 13. meinen, „dass, genau genommen, ein solcher Nachbilder eines Scheinbildes dann der Vierte von der Wahrheit ab sein müsste.“ Dies ist vielmehr höchstens nebenbei der Fall, so fern der Maler auch die natürlichen Schatten und auch wohl Abspiegelungen der

Und so steht denn, wenn man auf die Werke menschlicher Hände und nicht der Natur sieht, der Künstler noch hinter dem Handwerker zurück.

Nachdem nun Platon so zuerst (bis p. 598 C.) objectiv die Werke der nachahmenden Kunst in die dritte Stelle vom wahren Sein oder den Ideen aus eingereiht, dabei aber noch ausschliesslich die Darstellungen sinnlicher Gegenstände, also die Plastik ins Auge gefasst hat, geht er jetzt zweitens zu der Frage über, welche theoretische Seelenkraft bei ihren Erzeugnissen leitet, und verknüpft dies sehr geschickt mit dem Uebergange zur Darstellung des Seelischen oder mit andern Worten menschlicher Empfindungen, Gedanken und Handlungen, die vielmehr der Vorwurf der Poesie ist. Gerade Homeros, der gefeiertste Dichter, hat sich auf keinem Gebiete menschlicher Tugend und Tüchtigkeit selbst ausgezeichnet und seinen Zeitgenossen keineswegs für jenen Inbegriff aller Weisheit gegolten wie den Späteren, und es ist überhaupt klar, dass die Dichter unmöglich eine wirkliche Erkenntniss von allen Verrichtungen des menschlichen Lebens haben können, während doch diese alle in ihren Gedichten geschildert werden, eben so wenig wie nach p. 598. C. (vgl. Soph. p. 233. D. ff.) die Maler von allen sinnlichen Gegenständen, während sie doch alle malen. Auch die Dichter stellen also blosse Schatten- und Schein- oder Trugbilder (εἴδωλα) der Tugend und überhaupt des menschlichen Lebens dar (bis p. 601. B.). Es fragt sich also, was denn das an Stelle der Einsicht sie Leitende ist, und eben so war hier nunmehr auch der falsche Schein zu berichtigen, der durch die frühere Darstellung entstehen musste, als ob der Handwerker, der, wie es vorhin hiess, „im Hinblick auf die Idee des Tisches, Bettes u. s. w. arbeitet" (p. 596. B.), dabei eine wirkliche Erkenntniss von diesen Ideen hätte, d. h. also ein Philosoph wäre. Zu diesem Zwecke wird jetzt zu dem verfertigenden und nachahmenden Künstler noch ein dritter, der gebrauchende, hinzugefügt[89]), der die wirkliche Einsicht hat, während

---

sinnlichen Gegenstände mit darstellt. Uebrigens berichtigt Schleiermacher auch sofort sich selbst in einer Weise, die wenigstens dem Wahren nahe kommt.

89) Steinhart a. a. O. V. S. 185. irrt daher, wenn er glaubt, dass diese Stufenleiter ganz der obigen zwischen dem die Idee des Bettes, dem

dem Handwerker die betreffende Idee nach dessen Anweisung nur innerhalb seiner logischen Vorstellung (πίστις) vorschwebt, so dass uns Platon hier selber wiederum bestätigt, was wir schon oben (S. 198.) vermuthen durften, dass auf dieser alles technische Schaffen beruht. Aber auch hier muss man, um sich nicht irre führen zu lassen, wohl die feinen Andeutungen Platons darüber beachten, was er bei diesem gebrauchenden Künstler eigentlich im Sinne hat. Denn der Reitkünstler, der Zaum und Gebiss gebraucht, ist darum auch noch eben so wenig ein wirklich Wissender, als der Riemer und Schmied, die sie verfertigen, und, was das Bezeichnendste ist, der ausübende Musiker, also der nahahmende Künstler, wird hier als der Gebrauchende über den Verfertigenden, den Instrumentenmacher, gesetzt, wodurch sich denn ausdrücklich die Herabsetzung des Künstlers unter den Handwerker als nur nach einer Seite hin richtig erweist[90]). Nur hieraus erklärt sich der sonst unbegreifliche Umstand, dass Platon gar nicht ausdrücklich sagt, was doch in diesem Zusammenhange Jeder erwartet, dass die bildliche Vorstellung (εἰκασία) den nachahmenden Künstler leitet, sondern mit einem Male dazu überspringt, dass derselbe nicht, wie der Handwerker, unter der unmittelbaren Controle eines sachkundigen Gebrauchenden steht und daher auch nicht gleich diesem, wie Platon jetzt absichtlich sich allgemeiner ausdrückend, anstatt das bestimmtere Wort πίστις oder εἰκασία zu wählen, sagt, auf diese Weise zur richtigen Vorstellung geführt wird, sondern dass der Gebrauchende hier vielmehr das unkundige grosse Publicum ist (bis p. 602. B.).

So hat sich Platon mit raschem Sprunge den Weg zu der dritten Frage, auf welchen Theil der Seele die Einwirkung der Kunst sich richtet, gebahnt. Er geht wieder von der Plastik und namentlich Malerei aus und hebt hervor, wie die künstle-

---

das wirkliche und dem das bloss gemalte Bett hervorbringenden Künstler entspreche, indem die gebrauchende Kunst als Gottes Nachahmerin die Zwecke aller Erzeugnisse des einzelnen Kunstfleisses bestimme. Allein gerade darin, dass sie dabei eben nur Gottes Nachahmerin ist, liegt ja selbst schon der wesentliche Unterschied von seiner die Ideen selbst erzeugenden Kunst.

90) Diese wichtige Wendung der Sache haben sowohl Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 610 f. als E. Müller a. a. O. I. S. 32. und Steinhart a. a. O. V. S. 256. 257. ganz übersehen.

rische Illusion und namentlich die Perspective auf denjenigen Theil unseres Innern berechnet ist, der die wahren Massverhältnisse nicht abwägt, mithin nicht auf die Vernunft, sondern auf die unvernünftigen Seelentheile. Dann aber geht er wiederum zur Poesie über und weist dabei zunächst auf den in der Lehre von den drei Seelentheilen im vierten Buche gegebenen Beweis, dass Vernunft und Affecte im Menschen in Streit zu liegen pflegen (S. 163.), und sodann auf die im Anfange des dritten Buches enthaltne Darstellung zurück, wie ein tugendhafter und zwar zunächst tapferer Mann sich auch dem gerechtesten Schmerze nicht im Uebermass hingeben, sondern ihn durch vernünftige Ueberlegung mässigen müsse, weil ein solcher übermässiger Schmerz den Geist an das Endliche und Zeitliche kette, und er fügt hier noch hinzu, dass trotzdem in der Einsamkeit der Schmerz oft auch die Besten übermanne. Die Poesie pflegt nun aber den Menschen gerade unter der Herrschaft massloser Affecte darzustellen, so fern jene wahrhaft philosophische und gleichmässige Gemüthsart, wie sie Platon in seinem Sokrates zumal im Symposion und Phädon zu zeichnen versteht, schwerer nachzubilden ist — offenbar weil sie sich nicht in so derben Zügen auszusprechen pflegt — und sodann so fern eine solche dem Urtheil des grossen Publicums und des ganz von ihm abhängigen Dichters etwas Fremdes ist[91]). So wendet sich also auch sie an das Unvernünftige im Menschen und regt seine Affecte dergestalt auf, dass selbst die Besseren meistens davon hingerissen werden, den Dichter, der dies am Besten versteht, als den besten zu preisen, und den masslosen Schmerz des Theaterhelden in einer Weise theilen, deren sie sich dem wirklicher Menschen gegenüber schämen würden, wovon denn wiederum die kaum überwundene Schwäche gegen den eignen Schmerz die nothwendige Folge ist. Und eben das, was von dem Pathos der Tragödie, gilt auch von den Possenreissereien der Komödie und überhaupt von der Aufregung gerade der schlimmsten Begierden, wie z. B. des ausgearteten Liebestriebes, und von den Ausartungen des zweiten Seelentheils, dem Zorne und der Wuth, deren Darstellung die Dichter als etwas besonders Wirksames gerade in hohem Masse lieben (bis p. 606. E.).

---

91) E. Müller a. a. O. I. S. 96. Ruge a. a. O. S. 161.

Platon redet nun aber bei diesem Allen ausdrücklich nur von dem nachahmenden Theile der Poesie, und es könnte hiernach wohl scheinen, als ob nicht alle Poesie nachahmend wäre, nämlich nicht die allein gebilligten Hymnen und Enkomien, p. 607. A. vgl. V. p. 459. E. f. 468. D.[92]). Dadurch würde nun aber Platons gesammte Auffassung der schönen Kunst in Verwirrung gerathen, und ausdrücklich werden überdies im Timäos p. 19. D. E. auch die Enkomiendichter, wie er sie verlangt, zu den Nachahmern gerechnet. Es bleibt daher nur übrig, an jene im engern Sinne nachahmende Dichtung, wie sie uns im dritten Buche bei der Betrachtung der dichterischen Darstellungsform entgegentrat (s. S. 125 ff.), zu denken, so jedoch, dass die mangelhafte Fassung dieses Begriffes, wie sie bei dem beschränkten Massstabe, welcher dort nur erst angelegt werden konnte, unvermeidlich war, hier von einem umfassenderen und eigentlich principiellen Gesichtspunkt aus berichtigt und ergänzt wird, so wie wir denn auch das dort Gesagte uns bereits nur durch theilweise Vorwegnahme des hier Erörterten klar zu machen im Stande waren. Das Darstellen einer fremden Rolle, welches dort die Hauptsache war, wird durch das Vorliegende entschieden zu einem blossen Nebengesichtspunkte herabgedrückt. Homeros erscheint hier ausdrücklich, wie schon im Theät. p. 152. E., als der älteste der tragischen, d. h. hier überhaupt nur das Ernste, Erhabene und Traurige darstellenden Dichter, und zwar keineswegs bloss hinsichtlich der Partien, in denen er seine Helden selbstredend einführt, und auch die Lyrik (μέλη) wird hier ausdrücklich ganz unter dem gleichen Gesichtspunkt wie Epos und Drama behandelt, p. 607. A., und es wird daher unter der Nachahmungspoesie im engern Sinne diejenige zu verstehen sein, welche Nichts, auch nicht das Niedrigste und Trügerischste, das Aufregendste und Unvernünftigste, nachzubilden verschmäht, ja dies gerade am Meisten liebt, nur dass das Spielen einer fremden Rolle innerhalb dieses Kreises in der That nach dem dort oben Entwickelten am Stärksten alle jene schädlichen Wirkungen ausübt, dass das Drama, welches am Meisten auf eine mit allen sinnlichen Mitteln ausgestattete Aufführung

---

92) Wie dies denn auch die Ansicht Steinharts a. a. O. V. S. 256. ist.

berechnet ist, in der That — neben dem Dithyrambos — gerade am Meisten „dem Geschmacke der Menge huldigen muss"[93]).

Diesem Mangel nun, dass in den empirischen Staaten Dichter und Musiker und nachahmende Künstler überhaupt immer von diesem Geschmacke abhängig sind und bei dem ihnen selber auch selbst in der Form der richtigen Vorstellung abgehenden sichern Urtheil sich stets zu Missgriffen verleiten lassen, ist im wahren Staate durch die ihnen von den philosophischen Herrschern vorgeschriebnen und im zweiten und dritten Buche dargelegten Normen abgeholfen[94]), und wie den übrigen Unterthanen, so haben diese Herrscher sonach auch den Künstlern mit ihrer Vernunft und Einsicht auszuhelfen. Der wahrhafte und wirklich einsichtige gebrauchende Künstler dem verfertigenden wie dem nachahmenden gegenüber ist, wie schon aus dem Euthydemos und Kratylos (s. Thl. I. S. 129 f. 149. 155.) abzunehmen, allein der Philosoph. In der richtigen Vorstellung auch über den nächsten Gebrauch des Einzelnen mögen ihm die übrigen Menschen, jeder in seiner Sphäre, überlegen sein, wie z. B. der Reitkünstler über den des Zaumes und Gebisses; es liegt Platon fern, alles Einzelne in seinen Bereich zu ziehen, sonst würde der Spott über das vorgebliche Alleskennen der nachahmenden Künstler p. 596. C. ff. 598. C. f. auf ihn selber zurückgefallen sein. Der Philosoph weiss nur das Allgemeine, aber eben damit auch das Wesentliche und die wahrhaften und letzten Zwecke alles Einzelnen im Ganzen. Darum eben ist er, wie es im Euthydemos hiess, der Einzige, in dessen Werken Hervorbringen oder Erwerben und Gebrauchen zusammenfällt, darum eben ist er der allein wahre Staatsmann, weil er alle einzelnen Richtungen des menschlichen Verkehrslebens zum Wohle des Ganzen zu leiten und dadurch zu verschmelzen im Stande ist. Aber weil eben Platon selbst erklärt, dass er des Zaubers zumal der homerischen Dichtung sich kaum erwehren könne, muss diese, muss ferner lieber die dramatische Poesie ganz aus dem Staate verbannt werden, damit jener Zauber nicht doch zuletzt

93) Ich schliesse mich hier ganz an die treffliche Darlegung E. Müllers a. a. O. I. S. 91—100, nur freilich mit den schon Anm. 889. u. 891 geltend gemachten Beschränkungen.

94) E. Müller a. a. O. I. S. 100 f.

selbst die Herrscher bestricke und verderbe und sie nachsichtig dagegen mache, nicht bloss Dramen, welche die ruhige Seelenverfassung darstellen, sondern auch eben von jener falschen Art zuzulassen[95]).

Gehen wir nun aber diesen Andeutungen Platons weiter nach, so berichtigt sich durch sie auch noch Manches, was in seiner bisherigen Auffassung der nachahmenden Kunst fast von Allen[96]) noch immer in einem verkehrten Lichte betrachtet wird. Wenn nämlich die zugelassenen Hymnen- und Enkomiendichter wirklich nach jenen Normen verfahren, so erhalten sie ja eben damit auch eine richtige Vorstellung von ihren Gegenständen und zwar nicht bloss eine bildliche, sondern auch eine logische, und daraus folgt denn auch, wie die obige Herabsetzung der Künstler unter die Handwerker genauer zu berichtigen ist, bei welcher, wenn sie wirklich, wie man gewöhnlich annimmt, durchaus ernst gemeint wäre, die Behauptung, dass alles Handwerk den Geist zum Sinnlichen herabzieht und dagegen Poesie und Musik, richtig angewandt, das eigentlichste Mittel der Vorbildung zu allem Höheren ist, vollständig unbegreiflich werden würde[97]). Der wahre Dichter muss nach dem eben Bemerkten eine richtige Vorstellung vom geistigen Gebiete, der Schuster als Schuster und der Tischler als Tischler nur von einem sehr beschränkten Theile des sinnlichen haben. Schafft Jener daher in der That nur Abbilder von Abbildern der Ideen, dieser aber unmittelbare Abbilder der letzteren, so sind es doch im erstern Falle die höchsten, im letztern dagegen die niedrigsten Ideen, welche dabei in Frage kommen, und jene stehen so hoch über diesen, dass ihre Abbilder auch in dritter Linie noch denen der letzteren in zweiter unendlich an Werth für die höchsten Interessen des Menschen überlegen sind. Auch dem wahren Dichter und Musiker schwebt die Idee als Ideal in seiner Vorstel-

95) Vgl. die trefflichen Ausführungen von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 613 f.

96) S. Anm. 1090.

97) E. Müller a. a. O. I. S. 111 ff. muss denn auch fortwährend, um dies dennoch begreiflich zu machen, die „Gesetze“ zu Hülfe rufen, ein Verfahren, dessen Misslichkeit genügend daraus erhellt, dass er selbst den Standpunkt dieses letzteren Werkes als einen milderen anerkennt.

lung vor. Anders würde es freilich mit dem bildenden Künstler stehen, wenn er wirklich nach Platons Ansicht nur das Sinnliche und Körperliche nachbildete. Dass es nun aber selbst, so weit dies in der That der Fall, nicht auf ein sklavisches Copiren abgesehen ist, haben auch Die, welche Jenes für seine wirkliche Meinung nehmen[98]), aus einer Stelle erschlossen, in welcher Platon den Malern die Fähigkeit zuschreibt, schönere Menschengestalten durch zweckmässige Verbindung des Schönsten, was die Natur in dieser Hinsicht darbietet, als eben die Natur selber zu schaffen, V. p. 472. D.; um so unbegreiflicher ist es aber, wie man hierin ein Vorstellungsideal wenigstens von der körperlichen Schönheit überhaupt hat verkennen und sich darauf hat berufen können, dass ein solcher Maler desshalb noch immer nicht, wie der Arzt, die wirkliche innere Beschaffenheit des menschlichen Körpers zu kennen brauche[99]). Verhält es sich doch in Wahrheit hiemit ganz analog wie in dem vorhin dargelegten Verhältniss der Erkenntniss des Philosophen zu der richtigen Vorstellung der im Einzelnen arbeitenden Künstler und Gewerbsleute: der Tischler weiss freilich besser, als der Maler, wie ein wirklicher Tisch, der Schuster, wie ein wirklicher Schuh gebaut sein muss, aber der tüchtige Maler hat dafür ohne Zweifel eine richtigere Vorstellung von dem Schönen an allen diesen und andern sinnlichen Gegenständen. Aber man muss auch ganz jene frühere Darlegung über das Bildende der Musenkunst vergessen haben (s. S. 131 f.), nach welcher auch alle sonstigen künstlerischen Darstellungen des körperlich-Sinnlichen vermöge der Harmonie, des Rhythmos und der Symmetrie, welche in ihnen herrschen, in letzter Rücksicht Darstellung des Geistigen und irgend einer Seelenverfassung im Körperlichen sind, um jene obige Meinung festhalten zu können. Man sehe ferner den Werth an, der dort eben desshalb auch auf die plastischen Kunstwerke, wenn sie nur nach denselben Normen

98) Wie z. B. E. Müller a. a. O. I. S. 32 f. 126., Steinhart a. a. O. V. S. 206. u. 702. Anm. 258.

99) So E. Müller a. a. O. I. S. 33. Auf der andern Seite legt aber allerdings Ruge a. a. O. bes. S. 212 ff. auf die obige Stelle wieder zu viel Gewicht und, indem er auch sonst die eigentlich entscheidenden Punkte nicht genau genug fasst, bringt er eine viel zu günstige Ansicht Platons über die nachahmende Kunst heraus.

wie die wahrhaft guten musisch-poetischen gearbeitet sind, als sittliche Bildungsmittel gelegt wird, um sich wenigstens davon, dass die Herabsetzung auch von ihren Urhebern unter die Handwerker unmöglich ernsthaft gemeint sein kann, zu überzeugen; und wenn auch die Erzeugnisse von Handwerken daneben genannt werden, s. III. p. 401. A., so spricht dies nicht gegen, sondern für unsere Ansicht. Es liegt darin ja eben nur das Verlangen ausgedrückt, auch sie in das Gebiet des künstlerisch-Schönen erhoben, auch ihnen eine ähnliche Formvollendung wie den Werken der bildenden Künste mitgetheilt zu sehen, und wenn daher z. B. der Tischler neben der praktischen Brauchbarkeit seinem Tische auch noch diese Eigenschaft mittheilt, so kann dies doch eben nur vermöge desselben Vorstellungsideals von sinnlicher Schönheit geschehen, das in der Seele des Künstlers lebt. Die Künstler selbst sind nach III. p. 400. E. 401. B. nur eine besondere Classe der Handwerker (δημιουργοι) oder des dritten Standes.

Damit soll nun freilich nicht behauptet sein, dass die idealisirende Thätigkeit der Kunst auch nur annäherungsweise zu ihrem genügenden Rechte gelangt wäre: daran hinderte vielmehr natürlich Platons allzu abstracter Idealismus, vermöge dessen die wahre Schönheit schon an den abstracten Begriff weggegeben und folgerecht innerhalb des Körperlichen der Abstraction des mathematischen Körpers ein höherer Antheil an ihr zugestanden ist, als den sinnlichen Gebilden der Natur und der Kunst (S. 41.). Nicht bloss die Einsicht, sondern auch selbst nur eine gewisse richtige Vorstellung von dieser Hauptsache fehlt in der That allen Künstlern, und die künstlerische Illusion, das Hauptmittel zu jener ihrer idealisirenden Thätigkeit, kann Platon nach diesen Voraussetzungen unmöglich als ein solches gelten lassen, sondern sie ist ihm nothwendig ein immer tieferes Herabsteigen in das Reich des Scheins und der Täuschung, so dass er also hierin von seinem allzu hoch gespannten Idealismus aus die derbsten Kunstrealisten in seinen Anschauungen noch überbietet. Eben darum stehen die musischen Künste ihm höher als die plastischen, weil sie jener Illusion entbehren können und weil die Musik ihm ohne Frage auf strengeren mathematischen Gesetzen und Zahlverhältnissen zu beruhen scheint. Mag freilich auch sie unter den Händen gewöhnlicher Musiker nur ein blin-

des Tasten sein, so haben doch nicht bloss Philosophen, wie die Pythagoreer, die festen Masse, auf denen sie beruht, nachgewiesen, sondern auch Fachmänner selbst, wie Damon, haben über ihren Zusammenhang mit der Ethik so eingreifende Forschungen angestellt, dass Platon für die in seinem Staate zu duldenden Tonarten und Rhythmen auf sie verweisen und zugestehen konnte (s. III. p. 398. D. z. E. 399. A. 400. A.[100]), dass hier das Urtheil des Philosophen durch das der specifisch Sachverständigen zu ergänzen sei, ein neuer Beweis übrigens, dass er den Künstlern keineswegs nothwendig einen hohen Grad von richtiger Vorstellung und zwar nicht bloss von der bildlichen[101]), sondern auch der logischen im Ernste absprechen zu müssen glaubt. Dass in den bildenden Künsten selbst der Illusion, wie z. B. der Linearperspective, eben so feste geometrische Gesetze zu Grunde liegen können, musste Platon nach Allem unausbleiblich noch verkennen[102]); er bescheidet sich aber auch festzustellen, wie weit hier die Illusion beschränkt werden kann, weil er sich theils ohne Zweifel hier nicht sachkundig genug weiss, theils aber auch offenbar der Ansicht ist, dass, wenn hier nur die dem Inhalte auch dieser Darstellungen von ihm gesetzte Schranke inne gehalten wird, auch die möglichste Vermeidung alles Täuschenden in der Form sich von selber finden muss und dass das Unvermeidliche in dieser Hinsicht geringeren Schaden bringt, als dass derselbe die gänzliche Beseitigung dieser Künste rechtfertigen würde, so fern eben nach S. 132. ihre Wirkung überhaupt eine minder eindringende, als die der musischen ist.

Die deutliche Bezeichnung der nachahmenden Künstler als Gaukler und Sophisten, p. 596. C. ff., 598. C. f., weist entschieden auf die Erörterungen im Sophisten über nachahmende und hervorbringende so wie erwerbende Kunst, Sache und Bild, Ebenbild und Trugbild zurück. Und wenn Homeros den äussern Erfolgen seiner Wirksamkeit auf seine Zeitgenossen nach sogar

100) Die an diesen Stellen benutzte sokratische Unwissenheit hat also neben der allerdings beigemischten Ironie (s. Anm. 898 f.) auch durchaus ihre ernste Seite.

101) Auf welche Steinhart a. a. O. V. S. 259. sie ausschliesslich beschränken will.

102) Steinhart a. a. O. V. S. 260.

unter die Sophisten Protagoras und Prodikos gestellt wird, p. 600. C. ff., so soll damit wohl nur das ähnliche Verhältniss der Dichter und der Sophisten als Volksbildner zu den Philosophen und die beziehungsweise noch höhere Stellung der Sophisten angedeutet sein, so fern sie durch ihre negative Aufklärerei wenigstens die alte Dichterreligion und Dichtermoral in ihrer Blösse aufgedeckt und so den philosophischen Neubau vorbereitet haben. Wird dann ferner im engen Zusammenhange hiemit p. 600. A. B. dem Homeros das Verdienst abgesprochen eine ähnliche Lebensweise wie Pythagoras begründet zu haben, so deutet Platon damit selber an, dass eben diese Lebensweise und überhaupt die pythagoreischen Einrichtungen ihm einen Anhalt zu diesem seinen staatlichen Neubau gegeben haben.

Wenn endlich Platon, um für die drei Arten von Betten und Tischen, nämlich die Idee des Betts oder Tisches, das gezimmerte und das bloss gemalte Bett, seinen dargelegten Zwecken entsprechend nicht bloss die Urheber der beiden letzteren, den Verfertiger und den Nachahmer, oder den Tischler und den Maler, einander, sondern, um das Ganze abzurunden, beiden auch den Urheber (φυτουργός) des ersteren gegenüberstellt, so hat Hermann[103]) sehr mit Unrecht hierin eine ganz neue Auffassung und somit einen fernern Beweis für die spätere Entstehung des zehnten Buches gefunden, und gerade die ihm unglaublich erscheinende Deutung dieses Ausdrucks als eines bloss bildlichen oder einer blossen „verschiedenartigen Wendung in der Darstellungsweise" ist vielmehr nach dem ganzen, nunmehr erwiesenen indirect andeutenden, vorläufige nur halb richtige Voraussetzungen einmischenden und hernach gar nicht ausdrücklich wieder aufhebenden Charakter der vorliegenden Darstellung die allein wahre und als solche auch sonst allgemein anerkannt. Man beachte nur, wie ganz anthropomorphisch es ist, wenn zunächst, gerade so wie verschiedene Arten von Geräthschaften von verschiednen Handwerkern gemacht werden, noch gar nicht Gott (ὁ θεός), sondern nur ein Gott (θεός) als Schöpfer der Idee des Bettes bezeichnet wird[104]) p. 597. B., und dass, wenn dieser Ausdruck

103) Gesch. u. Syst. S. 540. u. 695. Anm. 680.

104) Was freilich in den Uebersetzungen von Schleiermacher und Schneider unbeachtet gelassen ist.

dann allerdings sofort mit ὁ θεός vertauscht wird, dies doch eben hiernach zunächst nur den bestimmten, hier in Rede stehenden Gott bezeichnen kann, daher denn auch ganz in polytheistischer Weise unentschieden gelassen wird, ob er nach eignem Belieben oder einer höhern Nothwendigkeit nur eine Idee des Bettes ins Leben gerufen, p. 597. C. D. Und nun erst folgt die Erklärung, dass dieser Gott auch „alles Andere" geschaffen hat — und also der Gott schlechthin ist — p. 597. D. Und nicht minder absichtlich wird daher auch statt der Idee des Bettes die unbestimmtere Bezeichnung des Bettes „in der Natur" (ἐν τῇ φύσει) gewählt, p. 597. B., da doch „Natur" eben so gut die Erscheinungs- als die Ideenwelt sein könnte. Diese Bezeichnung war nun freilich auch desshalb nöthig, um die des wahren Naturrhebers (φυτουργός), der dies recht eigentlich der Natur nach (φύσει) ist, p. 597. D., für ihn zu gewinnen und ihn so als die wahre Schöpfernatur im Gegensatz gegen die bloss aus dem schon Gegebnen bildenden menschlichen Werkmeister erscheinen zu lassen. Aber auf der andern Seite liegt dem Ausdrucke Natur (φύσις) doch eigentlich nicht die Bedeutung des Seins, sondern vielmehr des Werdens zu Grunde, und Platon lässt daher auch zur Ergänzung einfliessen, dass jenes Bett in der Natur „das wahrhaft seiende" (ὄντως οὖσα) ist, p. 597. C. D., und gebraucht also absichtlich, um auf das richtige Verhältniss hinzudeuten, zwei Bezeichnungsweisen, die eigentlich einander aufheben. Was erst geschaffen werden muss, war vorher noch nicht da, die Ideen sind aber ewig, und das Schaffen im wahrsten Sinne, das des ewig Seienden, ist daher nach Platons eignen Andeutungen nur das Dasselbe im Sein Erhalten, und es ist sonach mit diesem Allen eben Nichts, als die Inhärenz der übrigen Ideen in Gott als der höchsten ausgedrückt, durch welche sie eben selber erst sind und bleiben, was sie sind[105]). Eben

105) Wenn Hermann *Vindiciae disp. de id. boni* S. 39 ff. dagegen die vorliegende Stelle mit seiner Unterscheidung Gottes von der Idee des Guten in der That nur durch die Hineinziehung des späteren und umgebildeten platonischen Systems vereinigen kann, so spricht dies in Wirklichkeit nur von Neuem gegen jene Unterscheidung, da von dieser späteren Wendung des Systems selbst noch im Timäos und Kritias keine Spur, sondern vielmehr das gerade Gegentheil zu finden ist. Man müsste denn behaupten wollen, dass das zehnte Buch der Republik gar erst nach diesen beiden Dialogen abgefasst sei.

diesem Zwecke dient denn auch der erneute Rückweis auf die Gemeinschaft der Begriffe durch die logische Gliederung in höhere und niedere, welcher in der Bemerkung liegt, dass, wenn es zwei Ideen des Bettes gäbe, dies doch eine höhere dritte, sie beide vereinende voraussetzen, und dass diese sodann erst die wahre Idee des Bettes sein würde, p. 597. C. Die Frage nach dem Ursprunge der drei Arten von Betten, als eine genetische, bedingt eine mythische Färbung der Darstellung, die aber zugleich so gehalten sein musste, dass sie die Unangemessenheit dieser Darstellung, so weit sie die Idee selber betrifft, durchscheinen liess, und an der Richtigkeit dieser Auffassung der Stelle kann um so weniger ein Zweifel sein, je mehr das ganze Werk, wie wir sahen, von mythischen und mythenartigen Elementen durchzogen ist. Auch die bildliche Bezeichnung Gottes als des Königs, p. 597. E.[106]), weil er nämlich der „Vorsteher" (ἐπιστάτης), p. 597. B., des allein wirklichen Bettes u. s. w. ist, darf uns dabei nicht entgehen.

In der Erklärung des Sokrates, dass nach seiner Lehre Lust und Unlust mit allen menschlichen Thätigkeiten — d. h. selbstverständlich so weit sie zum Bewusstsein kommen — verbunden zu sein pflegen p. 606., lässt sich wiederum eine Berufung auf den Philebos nicht verkennen.

Schliesslich rechtfertigt Platon seine Behandlung der Dichter noch als eine nothgedrungene Selbstvertheidigung der Philosophie gegen die Angriffe seitens ihrer und zwar namentlich wohl der Komiker und geht dann durch die Versicherung, dass es sich ja bei diesem Kampfe um das Höchste und Herrlichste, die wahrhafte Tugend und Gerechtigkeit und ihre Folgen, handle, unter welchen letzteren gerade die höchste, die Seligkeit im Jenseits, noch bisher gar nicht erörtert sei, zur zweiten Hälfte des Buches über, p. 607. B. — 608. C.

XLII. Der achte Haupttheil: Diesseits und Jenseits, Erde und Welt, X. p. 608. C.—621. D.

Dieser Uebergang ist nun aber auch in den früheren Theilen des Werkes und zwar zunächst in der früheren Kritik der

106) So erst gewinnt auch diese Stelle, die bisher nur missverstanden oder gar nicht verstanden zu sein scheint, ihre Erklärung.

musischen Kunst bereits auf das Vollständigste angelegt, indem es einmal neben den Vorstellungen von den Göttern auch die vom Jenseits sind, über deren richtigere Darstellung den Dichtern dort Vorschriften gemacht werden, und indem sodann namentlich diese Erörterung gerade da, wo die „strenge poetische Gerechtigkeit" gefordert wird, den Tugendhaften nie unglücklich erscheinen zu lassen, abbricht, weil der Beweis für die Richtigkeit hievon noch rückständig ist. Dieser ist nun aber mit dem Schlusse des neunten Buches bereits wirklich geliefert und zwar so, dass den Forderungen des Glaukon und Adeimantos, diese Glückseligkeit rein an sich und ganz abgesehen von den Folgen der Tugend nachzuweisen, volle Genüge geleistet ist. Nachdem dies aber geschehen ist, durfte, ja musste Sokrates, auf den von Glaukon selbst an die Spitze gestellten Satz, dass ein wahres Gut sowohl an sich, als auch in seinen Folgen ein solches sei (S. 105 f.), zurückkehrend, auch die letzteren in Betracht ziehen[107]), s. p. 612. Und wenn ihm daran liegen musste, die Tugend wenigstens meistens und zuletzt auch schon auf Erden siegen und das Laster unterliegen zu sehen, weil das Gegentheil nicht bloss alle Hoffnung auf die Verwirklichung seines Staatsideals, sondern auch überhaupt die Harmonie des Weltganzen und seiner sittlichen Ordnung zerstört haben würde, an welcher doch auch die Erde, ob auch das unvollkommenste aller Gestirne, immer noch Antheil haben muss; so hatte er nothwendigerweise gar den Lohn im Jenseits um so mehr in Anschlag zu bringen, als dieser nichts Anderes, als die noch vollendetere Erkenntniss und Tugend selber ist. So wohlverbunden nun aber auf diese Weise die beiden Hälften des zehnten Buches auch sind, so bleibt doch ihr Inhalt und Zweck ein zu verschiedener, als dass wir uns entschliessen könnten, wie gewöhnlich geschieht, beide zu einem gemeinsamen Haupttheile zu verknüpfen.

---

107) Vgl. über dies Alles Wiegand an den Anm. 1084. angef. St. St., der aber ganz übersieht, dass Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 55—58. im Grunde dies Alles auch bereits richtig erkannt und nur, was Wiegand eben so wenig erklärt, die Frage sich nicht zu beantworten gewusst hat, warum Platon dies gerade an das Zurückgehen auf die Form der poetisch-musischen Darstellung in der ersten Hälfte des zehnten Buches anknüpft, eine Frage, die wir durch unsere voraufgehende Erörterung genügend aufgeklärt zu haben hoffen.

So beweist denn Platon in einem ersten Absatz (bis p. 612. A.) zunächst die individuelle Unsterblichkeit der Menschenseele daraus, dass das ihr eigenthümliche Uebel, nämlich das moralische, sie nicht zerstört, sondern vielmehr gerade in die unruhigste und zügelloseste Lebendigkeit aller Triebe versetzt. So unverkennbar nun die Bezüge dieses Beweises und alles dessen, was sich an denselben anschliesst, auf den Phädon sind und so wenig die übrigen Beweise, auf die sich Sokrates beruft, p. 611. B., andere, als die dort gegebenen sein können, so ist es doch allerdings hier minder klar, als in allen ähnlichen Fällen, ob wir hier eine Vorausdeutung[108]) oder einen Rückweis vor uns haben. Für das Letztere spricht indessen zunächst schon der Umstand, dass der hier gegebene Beweis gerade an die Schlusswendung der dortigen, dass der Tod ein rechter Fund für die Schlechten sein, indem er sie von ihrer Schlechtigkeit, dem grössten aller Uebel, befreien würde, wenn die Seele nicht unsterblich wäre (s. Thl. I. S. 458.), unmittelbar anknüpft; und diese Schlusswendung wird denn auch hier ausdrücklich in der principiellern und auf den vorliegenden Beweis angewandten Form wiederholt, dass, wenn jenes eigenthümliche Uebel der Seele, die Ungerechtigkeit, für sie tödtlich wäre, dasselbe gar nicht das grösste Uebel, sondern zugleich die Befreiung von demselben sein würde. Doch dieser Umstand gewinnt erst durch die ganz neue Folgerung, welche hier aus der Unsterblichkeit gezogen wird, nämlich dass es nur eine bestimmte, sich immer gleichbleibende Zahl vernünftiger Einzelseelen giebt und dass es folglich immer dieselben sind, welche nach dem Ablauf grösserer Perioden in Menschengestalt wieder auf Erden erscheinen, weil sonst das Sterbliche sich in Unsterbliches verwandeln und so zuletzt nur Unsterbliches existiren würde, seine eigentliche Bedeutung. Diese Folgerung setzt nämlich den Beweis im Phädon aus dem Kreislauf des Werdens erst in sein richtiges Licht[109]); und wenn man eben hiernach freilich auf den ersten Anblick anzunehmen geneigt sein möchte, dass sie gerade darum jenem

108) Wie unter allen Erklärern nur Munk a. a. O. S. 320 ff. und Weisse Uebers. von Aristot. v. d. Seele, Leipzig 1829. 8. S. 166. annehmen.

109) S. darüber bes. H. Schmidt Krit. Comm. zu Plat. Phädon, 1. Hälfte S. 34 f.

Beweise bereits vorauszusetzen sei, so reicht dagegen die Erinnerung hin, dass ja auf diese Weise ein Cirkel im Beweise entstehen würde, wenn das, was ausdrücklich erst Folge der Unsterblichkeit ist, doch zugleich als Voraussetzung der Argumente für sie hingestellt wäre. Und jede hiegegen noch etwa mögliche Ausrede wird nun eben durch die Thatsache niedergeschlagen, dass jene Beweise im Phädon eine aufsteigende Stufenfolge bilden, und dass folglich ein Argument, welches die Schlusswendung derselben nur in ausgebildeterer Form enthält, nicht vor den Anfang, sondern vielmehr erst an das Ende dieser Reihe gestellt werden kann; und eben so wenig sieht man ein, warum denn eine allmälige Umwandlung alles Sterblichen in Unsterbliches von vorn herein als eine Unmöglichkeit behandelt werden kann, wenn man nicht eben den stetigen Gegenlauf alles Werdens und folglich auch des der Lebenden aus den Todten und umgekehrt und mit dem Aufhören des Werdens auch das alles Unterschiedes zwischen Idee und Erscheinung bereits voraussetzt. Bedenkt man endlich noch, dass zwar die Präexistenz und ἀνάμνησις im Phädon mit einem streng dialektisch erörterten festen Seinsgehalt aus dem Mythos heraustritt, die periodischen Wanderungen derselben Seelen durch die Erde und die übrigen Gestirne aber einen solchen Halt erst in dem hier ebenfalls ganz dialektisch gegebnen Nachweis von ihrer festen und unveränderlichen Zahl empfangen, so wäre es bei einer spätern Abfassung des Phädon rein unmöglich gewesen, ohne die geringste Rückdeutung auf diesen sicheren Haltpunkt alle hier einschlagenden Fragen dort lediglich mythisch zu behandeln, wie doch geschehen ist. Und wie seltsam und irreführend würde überhaupt die ausdrückliche Vorausdeutung auf den Phädon bei dem Mangel aller bestimmten Rückdeutung im Phädon auf die Republik sein! Wenn man zwei Darstellungen derselben Sache von demselben Schriftsteller hat, von denen die eine auf die andere verweist, aber nicht umgekehrt, da wird doch wohl Jeder die erstere für die spätere halten, wenn ihn nicht die unzweideutige Fassung dieses Citates ausdrücklich eines Anderen belehrt. Und eben so steht es endlich auch mit der noch weiteren Folgerung der Einfachheit der Seele, in ihrer körperlosen Reinheit gedacht, in welcher sie, wie es nunmehr ausdrücklich angedeutet wird, lediglich mit dem vernünftigen Theile ihrer selbst, mit der theo-

retischen Erkenntniss zusammenfällt, wie dies freilich auch schon S. 203. vgl. 246. bestimmt genug hervortrat, wobei durch ihre Vergleichung in ihrem gegenwärtigen Zustande mit dem Meergotte Glaukos bereits der Uebergang ins Mythische gemacht wird. Denn weit gefehlt, dass die Erklärung, so müsse man zwecks einer richtigen Auffassung der Seele verfahren, eine den Unsterblichkeitsbeweis im Phädon aus der Verwandtschaft derselben mit den Ideen vorbereitende Aufforderung des Lesers zu vorläufigem eignen Nachdenken wäre; so erhellt im Gegentheil aus dem Thl. I. S. 433. 435 f. Bemerkten, wie sehr umgekehrt in diesem Beweise die Einfachheit der Seele noch als eine bloss annäherungsweise behandelt, und jedes Eingehen auf die drei Theile derselben und eben darum auch auf die Frage, auf welchen oder auf welche von ihnen oder ob auf alle die Unsterblichkeit sich erstrecke, überhaupt in jenem ganzen Dialog gerade recht geflissentlich noch vermieden wird, so dass von einer weiteren Ausführung der vorliegenden Stelle des Staates dort vielmehr nur das gerade Gegentheil gefunden werden kann. Die eben erwähnte Erklärung bezieht sich aber auch eben darum gar nicht sowohl auf den Phädon, als vielmehr darauf, dass erst hier die methodischen Grundlagen zu der im ganzen Staate verfolgten Behandlung der Seele nach ihren verschiedenen Theilen gegeben sind, wie wir sie denn auch zu einem richtigen Verständniss der früheren Partien des Werkes von vorne herein bereits vorgreifend darlegen und von ihnen ausgehen mussten (S. 160 ff.). Sehr richtig bemerkt aber nach dem Obigen auch Steinhart[110], dass der vorliegende Unsterblichkeitsbeweis „gleichsam eine Rech„nungsprobe für den von der Einfachheit der Seele hergenom„menen im Phädon sei, indem er ihn umkehre und Platon so „von den beiden entgegengesetzten Endpunkten aus zu dem glei„chen Resultat gelange." Aber noch mehr, dieser Beweis ist auch nur eine andere Form von der Widerlegung des Simmias in jenem Dialoge, nach welcher ja eben die Seele, weil nicht selbst Harmonie, durch die in ihr enthaltene moralische Disharmonie oder die Sünde nicht aufgelöst werden kann. Und so berührt die vorliegende Darstellung sich denn in allen Punkten mit der im Phädon dergestalt, dass sie gleichsam die ethische Quint-

110) a. a. O. V. S. 263.

essenz aus der letzteren zieht und einzig die Seite der Beweisführung hervorhebt, welche für die folgende Schilderung der jenseitigen Vergeltungszustände, auf die hier ungleich dem Phädon das Hauptgewicht fällt, von besonderer Wichtigkeit ist.

Nachdem hiernach Sokrates im zweiten Abschnitte zunächst darauf hingewiesen, dass das Bild von dem vorwiegenden äussern Glück und Erfolge des Ungerechten, wie es vom Thrasymachos und den beiden Brüdern Platons entworfen, auch schon auf Erden denn doch ein übertriebenes sei und dass vielmehr in der Regel schon hier den Ungerechten doch zuletzt die verdiente äussere Strafe treffe und der Gerechte sich dagegen zuletzt zur allgemeinen Anerkennung hindurcharbeite, geht er durch die weitere auf die Art, wie sich inzwischen das wahre Wesen der Götter entschleiert hat, gestützte Bemerkung, dass noch weniger die in jenen Einwürfen gemachte Annahme, dass die Götter zu täuschen oder zu Gunsten der Schlechten durch Opfergaben umzustimmen seien, richtig sei, und dass vielmehr ihren Freunden, den Gerechten, alles zum Besten dienen müsse, nunmehr von p. 614. A. ab zu dem Mythos von der jenseitigen Vergeltung über. Wenn er nun aber diesen auf einen ohne Zweifel ganz erdichteten Pamphylier Er, also einen Orientalen, zurückführt, so soll dies ohne Zweifel zunächst nur ein Wink sein, ihn mit dem „phönikischen“ und also gleichfalls orientalischen Mythos im dritten Buche in Verbindung zu setzen und beide einander ergänzen zu lassen, sodann aber liegt hierin gewiss auch eine Hindeutung darauf, dass auch die hier vorgetragenen Vorstellungen weit ab von denen der gewöhnlichen griechischen Volksreligion liegen und viel eher sich mit den religiösen Anschauungen morgenländischer Völker berühren. Und dies ist auch der Grund, wesshalb Platon es an der Person des Glaukon hervorhebt, dass seinen Zeitgenossen der Unsterblichkeitsglaube selber fast gänzlich fremd geworden war, p. 608. D. (vgl. S. 87.), und wesshalb er es schon im ersten und zweiten Buche hervortreten liess, dass weder das Schattenleben im Hades, wie es die gewöhnliche Volksreligion annahm, noch die Lehren der Mysterien von den letzten Dingen irgend etwas Tröstliches enthielten und daher den Zweifel an der Unsterblichkeit überhaupt zu bannen geeignet waren. Daher denn auch die polemische Entgegenstellung des nunmehr erfolgenden eschatologischen Mythos gegen die home-

rische Nekyia, indem Alkinoos, dem die letztere erzählt wird, durch die Entgegensetzung des „mannlichen" (ἄλκιμος) Er gegen ihn mit Anspielung auf seinen Namen für einen Feigling erklärt und so hervorgehoben wird, es solle dies nicht gleich jener eine Erzählung „zum Zeitvertreib und müssigen Spiele" sein, wie sie Leuten von solchem Schlage anzuhören ziemt. Daher die Polemik gegen den Homeros und den Volksmythos überhaupt, welche sich darin zeigt, dass gerade die Helden des letzteren und zumal die homerischen bei der Wahl eines neuen Lebenslooses fehlgreifen[111]). Nichts desto weniger sind auch volksthümlich-homerische Züge in die folgende Dichtung verwebt. So, um von dem Todtengericht zu schweigen, die grosse Wiese, auf welche dasselbe gerade wie im Gorgias p. 524. A. verlegt wird, während im Phädros p. 249. A. und im Phädon p. 107 f. 113. D. jede Ortsangabe für dasselbe fehlt, was sich eben daraus erklärt, weil die beiden letztern Dialoge auch mit der nähern Bestimmung der jenseitigen Wohnsitze der Gerechten aus dem Volksmythos von den „Inseln der Seligen" heraustreten, wie er im Gorgias noch festgehalten wird. Der vorliegende Mythos dagegen weiss alle jene drei früheren Darstellungen dadurch zu verweben, dass er der grossen Wiese selbst einen bestimmteren Ort, nämlich da anweist, wo sich Erde und Himmel berühren, also auf der höchsten Spitze der ersteren oder dem obersten Theil der Hocherde, wie sie im Phädon von der Tieferde unterschieden ist. So fasst also schon hierin der vorliegende Mythos alle jene früheren ähnlichen Darstellungen in Eins zusammen, vervollständigt aber sodann dies ganze Bild noch dadurch, dass er auf dieser Wiese auch die nach tausendjähriger Zwischenzeit aus den überirdischen Belohnungs- und den unterirdischen Straförtern zur Uebernahme eines neuen irdischen Lebenslooses Zurückkehrenden zunächst anlangen lässt, um hier eben dies Loos zu ziehen. Einzelne Abweichungen von jenen früheren Darstellungen dürfen dabei nicht auffallen, da viele einzelne Züge der platonischen Mythen ja nicht unmittelbar dogmatische, sondern nur symbolische Bedeutung haben und daher nach Platons jedesmaligem Bedürfnisse wechseln dürfen. Kaum kann es dahin gerechnet werden, wenn hier nicht, wie im Phädros, die Rede

111) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 62 f. 618 f.

davon ist, dass über die philosophischen Seelen überall gar nicht erst Gericht gehalten wird, sondern diese gleichsam von selber ihren jenseitigen Bestimmungsörtern zueilen, denn es werden überhaupt in dem ganzen Mythos nur die Hauptzüge und eben desshalb auch nur die allgemeine Regel ohne die Ausnahmen gegeben und die weitere Ausführung, wie z. B. die Eintheilung in Leute von philosophischer und von bloss gewöhnlicher Gerechtigkeit, von heilbarer und unheilbarer Ungerechtigkeit, offenbar als namentlich im Phädon bereits abgethan vorausgesetzt und nicht erst bestimmt als solche dargelegt. Und daraus erklärt sich denn auch die weit wichtigere Abweichung von diesem letztern Dialog, dass dort die zweite Classe von Seelen nach dem Tode nur auf die Hocherde, hier dagegen eben so gut wie die erste auf die vollkommneren Gestirne gelangt[112]), denn gerade der Unterschied dieser beiden Classen ist es, den Platon hier im Uebrigen nicht genauer hervorhebt, ausgenommen durch die Bemerkung, dass die Seelen der letzteren Art, durch unmittelbar voraufgehende schmerzliche Erfahrung nicht gewitzigt, sich in der Wahl eines neuen Lebenslooses fast noch öfter vergreifen, als die geheilten Verbrecher, die zu dem gleichen Zwecke aus den Tiefen der Erde hervorkommen, was uns denn beiläufig auch für das ganz analoge Verhältniss einen Wink giebt, wie sehr die periodische Rückkehr von ihren vollkommneren Wohnsitzen in die harte Schule des Erdenlebens im Interesse der Seelen selber liegt und wie ihre doch stets nur relative Vollkommenheit eben hiedurch immer neu erobert und erhöht sein will[113]). Desto bestimmter wird es dagegen auch hier hervorgehoben, dass die gröbsten Verbrecher zum Mindesten nicht schon nach dem ersten tausendjährigen Cyklus der Seelenwan-

112) Dagegen ist es ein Versehen, wenn Steinhart a. a. O. V. S. 702 f. meint, dass im Phädon die besonders reinen Seelen sogleich zu ihren seligen Wohnsitzen übergehen, während hier keiner Seele die tausendjährige Wanderung erlassen werde; denn dort ist auch dabei vielmehr eben so gut wie hier lediglich von den Zwischenzuständen bis zum Ablauf dieser Periode die Rede. Eben so weiss ich nicht, aus welchen Worten Steinhart S. 268. die Unterscheidung derer, die zur Strafe, und derer, die nur zur Läuterung in die Unterwelt geschickt werden, herausliest. Vielmehr soll ja nach Platon alle Strafe eben läutern!

113) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 267.

derung wieder aus dem Tartaros auf die Erde zurückkehren, und den Erörterungen des Dialogs gemäss werden diese hier genauer als Tyrannen oder Privatleute von tyrannischem Charakter bezeichnet, wobei auch das wiederum der Consequenz und der wahren Ansicht Platons entspricht, wenn die Behauptung, dass es unter ihnen ganz Unheilbare und daher ewig Verdammte gebe, mit minderer Bestimmtheit ausgesprochen wird. Diese Unterscheidung des Tartaros vom Hades und die Verlegung beider in das Innere der Erde ist nun wieder den griechischen dichterischen Volksvorstellungen entlehnt, der eigenthümliche Zug dagegen, dass der Schlund brüllt, wenn Einer, der noch nicht genug gebüsst hat, hinaufsteigen will, scheint Umbildung einer pythagoreischen Vorstellung zu sein, deren Aristoteles (Analyt. post. II, 11.) gedenkt[114]), so wie denn überhaupt vorzugsweise den Anschauungen dieser Schule wesentliche Züge der ganzen Dichtung entlehnt sind. Zu diesen gehört vor allen der Uebergang der menschlichen Seelen beim neuen Eintritt ins Erdendasein in Thier- und der Thier- in Menschenseelen, von welcher es unbegreiflich ist, wie Schleiermacher[115]) sie für Platons Ernst hat nehmen können, da doch der Letztere ausdrücklich nur dem vernünftigen Seelentheil die Unsterblichkeit zu- und eben diesen und somit also auch die Unsterblichkeit den Thieren abspricht. Ganz ein Gleiches gilt von der Bestimmung[116]), dass der Zwischenzustand 1000 Jahre dauern müsse, weil 100 ein Menschenleben betragen und Jeder zehnfach gebüsst oder aber belohnt werden muss, — Alles offenbar bloss der heiligen Zehnzahl zur Liebe. Denn wie wenig die Zeitbestimmungen hier wirklich dogmatischen Werth haben, ergiebt sich daraus, dass die Helden des Troerkrieges und doch gleichzeitig mit ihnen wiederum andere und zwar ältere mythische Personen[117]) bereits auf der Rückkehr von ihrer tausendjährigen Wanderung begriffen sind, als Er seinem Leibe entrückt war und seitdem allem Anscheine nach bis zu dieser Wiedererzählung des Sokrates noch

114) Zeller a. a. O. II. S. 264. Anm.

115) a. a. O. III, 1. S. 60. 625.

116) Die Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 620. wiederum buchstäblich nimmt.

117) Wie Schleiermacher selbst a. a. O. III, 1. S. 619. bemerkt.

wieder geraume Zeit verstrichen ist, während doch dieser Krieg nach keiner Berechnung selbst zu Sokrates Zeit schon tausend Jahre her war[118]). Auch der Tyrann Ardiäos von Pamphylien, welcher gleichfalls tausend Jahre vor jener Vision seines Landsmannes Er gelebt haben soll, ist übrigens ohne Zweifel gleich diesem eine rein erdichtete Person. Bemerkenswerth nun aber ist es bei dem Allen, dass Platon auf die grossen zehntausendjährigen Weltperioden nicht ausdrücklich wieder eingeht, sondern uns nur ahnen lässt, dass mit der ersten tausendjährigen Wanderung der Kreislauf der Seelen nicht zu Ende ist, sondern sich immer von Neuem widerholt. Es erklärt sich dies aber daraus, weil die Präexistenz nur für die erkenntnisstheoretische Frage des platonischen Systems in Betracht kommt und ein Zurückgehen auf die erstere, die ja mit dem Beginne eines neuen grossen Jahres zusammenfällt (S. 218 f.), daher auch ein Eingehen auf die letztere eingeschlossen haben würde, welche den hier verfolgten Zwecken gänzlich fremd ist. Dazu kommt aber auch noch der schon oben (S. 223.) hervorgehobne Gesichtspunkt, dass Platon da, wo er rein astronomisch verfährt, die Dauer von gerade 10000 Jahren jenem grossen Jahre absichtlich nicht zuspricht, und da er nun auch hier schon, wenn auch in sehr bildlicher Darstellung, einen Abriss seines wirklichen astronomischen Systems dem Mythos einverleibt, so hätte daher auch schon hier, wenn er überhaupt auf diese Zeitperiode eingehen wollte, eine wirklich astronomische Festsetzung derselben eintreten müssen, die ihn aber zu einer so ausführlichen Darstellung gezwungen hätte, wie er sie erst im Timäos geben wollte und gegeben hat.

So wesentlich nun das Weltsystem Platons von dem pythagoreischen abweicht, so viel Berührungspunkte bietet es doch auch wiederum mit demselben dar, und das Eigenthümlichste dabei ist, dass sich die Harmonie der Sphären, welche Platon hier durch die singende Sirene auf jedem der acht Umkreise der grossen Weltspindel andeutet, mit dem platonischen Weltsysteme noch eher als mit dem pythagoreischen verträgt. Denn sie bezieht sich lediglich auf die sieben Planeten, deren Intervalle und folglich auch Töne den sieben Saiten des Heptachords entspre-

118) Steinhart a. a. O. V. S. 702. Anm. 259.

chen sollten, setzt also voraus, dass die Erde ruht und nur jene sich um dieselbe bewegen, wie es nach Platons Annahme auch wirklich der Fall ist, während nach dem pythagoreischen Weltsystem auch Erde und Gegenerde mit ihnen um das Centralfeuer sich drehen. Jene Vorstellung war daher bei den Pythagoreern ohne Zweifel älter, als dieses ihr Weltsystem[119]). Aber auch nach dem platonischen ist sie durch die gleiche Geschwindigkeit, welche Platon der Sonne, der Venus und dem Mercur beilegt, in Wahrheit ausgeschlossen und dient daher nur zur poetischen Ausschmückung, denn eine wirkliche Harmonie jener Planetentöne könnte ja nach seinem Grundsatz, dass die Höhe der Töne mit ihrer Schnelligkeit zunimmt, Tim. p. 67. B. 80. A. B., nur bei einer ununterbrochen mit den Entfernungen aller dieser Gestirne wachsenden Geschwindigkeit ihrer Bewegungen Statt finden; und dazu kommt denn noch, dass Platon seinem astronomischen Systeme gemäss noch gar auch die äusserste Hohlkugel oder den Fixsternhimmel, der sich doch gerade am Schnellsten, nämlich in 24 Stunden, um die Erde dreht, hier als die achte Saite jener tönenden Himmelsleier mit heranzieht. Und noch vollständiger wird die Harmonie ihrer Töne durch die auch schon hier angedeutete entgegengesetzte Richtung, nach welcher der Fixsternhimmel und nach welcher die Planeten sich bewegen, zerstört, so fern denn doch der erstere dabei, wie wir aus dem Timäos ersehen werden, die letztern mit sich herumzieht und so ihren Bahnen eine spiralförmige Gestalt giebt, so wie es denn auch hier schon gesagt wird, dass die ganze Spindel sich doch nach der gleichen Richtung dreht. Aber auch die Abstände der Planeten berechnet Platon anders, obwohl, wie er schon oben (S. 208 ff.) angedeutet hat, allerdings gleichfalls nach den Voraussetzungen der arithmetisch-musikalischen Harmonielehre der Pythagoreer, wie sich dies im Timäos genauer ergeben wird. Keins der Gestirne wird zwar ausdrücklich hier mit Namen genannt, aber alle werden schon durch ihre Farben deutlich genug und eben so deutlich die Sphären derselben als — scheinbare — um einander gelegte Hohlkugeln bezeichnet. Die erste, äusserste ist buntfarbig, weil sie die vielen Fixsterne in

119) S. die genauern Nachweise bei Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 311–316.

sich trägt, während alle übrigen nur je ein Gestirn haben, die siebte ist die glänzendste, also offenbar die der Sonne, die achte erhält erst von ihr ihr Licht, und es ist also die des Mondes, die zweite und fünfte des Saturn und Mercur sind gelblich, die dritte des Jupiter und nächst ihr die sechste der Venus sind am Weissesten, die vierte, röthliche ist die des Mars. Auf welcher Berechnung aber die verschiedene Breite der Ränder von diesen Sphären beruht, wird eben so wenig auszumitteln sein, als was den Platon zu der Ansicht bewogen haben mag, dass die Venus der Erde näher liege, als der Mercur, so klar es ist, dass durch die Erwähnung dieser Ränder auch bereits die schräge Richtung der Ekliptik oder des Thierkreises gegen den Aequator und folglich nach Platons Weltsystem der Planetenbahnen gegen die Bahn des Fixsternhimmels angedeutet werden soll. Denn diese Breite derselben beruht eben darauf, „dass die Planeten nicht an dem Ae„quator ihrer Sphären befestigt sind, sondern dass sie, indem „ihre Bahnen mehr oder weniger gegen die Ekliptik geneigt „sind, im Thierkreise über dieselbe hinauf- und hinunterstei„gen," und da es heisst, dass sie, von oben gesehen, jene Breite zeigen, so kann unter derselben nur eben „dieser Raum zwischen dem Aequator und ihrer nördlichsten Breite" verstanden sein. Denn eigentlich würde der Rand dieser Sphären, von oben gesehen, eben nur ihr Aequatorialkreis sein[120]). Aber jene Breite ist nach der wahren Rechnung vielmehr dem doppelten Neigungswinkel der Bahn des betreffenden Planeten gegen die Sonnenbahn gleich, und darnach würde, wenn wir uns mit Platon der Bezeichnung der grössern oder geringern Breite nach der Stellenzahl der Sphären bedienen, nicht die von ihm angegebene Reihenfolge 1, 8, 7, 3, 6, 2, 5, 4, sondern vielmehr folgende: 1, 6, 8, 5, 4, 2, 3, 7 entstehen[121]). Auch das aber hat bereits

120) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 622., der S. 623 auch sehr gut gezeigt hat, wie es möglich ist auch der Fixsternsphäre in demselben Sinne eine Breite ihres Randes zuzuschreiben. Wenn man nämlich „erwägt, dass ihr Rand doch ebenfalls der Aequator ist, und dass „sich das Licht der Ränder der Planetensphären auf ihr projiciren muss, „so kommt man bald darauf, seine Breite bis an die nördlichste Grenze „des Thierkreises zu rechnen."

121) H. Müller a. a. O. V. S. 761 f., wo aber nicht beachtet ist,

Schleiermacher[122]) richtig bemerkt, dass Glanz und Farbe hier von den Gestirnen zwar nicht auf deren gesammte Sphären, aber doch auf jene Ränder derselben übertragen sind, gleichwie „eine glühende Kohle, schnell geschwungen, den ganzen „Schwingungskreis glühend darstellt," und dass eben deshalb die Gestirne selbst auch nicht besonders genannt zu werden brauchten, sondern in diesen Rändern ihrer Sphären mit inbegriffen sind, und dass endlich die Spille der grossen Weltspindel die Weltachse bezeichnet, um welche jene acht Sphären als Wirtel oder kugelförmige Wulste oder Knäufe so herum gelegt sind, dass sie gleichwie über einander gepolsterte Häute den zusammenhängenden Rücken eines einzigen, d. h. der compacten Weltkugel selber bilden. Von der Erde ist dabei absichtlich nicht ausdrücklich die Rede, eben weil sie keine Sphäre mehr hat, sondern selbst um diese Spille, da diese oder die Weltachse ja eben nur eine Verlängerung der Erdachse nach Platons geocentrischem System ist, sich herumballt und sich auch nicht mehr mit bewegt; sondern die Spille wird nur als mitten durch die unterste Sphäre, d. h. die des Mondes hindurchgetrieben bezeichnet. Bedenklicher ist die Deutung des wie eine Säule gerade aufsteigenden, durch das ganze Himmelsgewölbe und die Erde selbst hindurchgehenden, dem Regenbogen — Platon meint wohl nur an Farbe — ähnlichen Lichtes, welches das zusammenhaltende Band des Weltalls bildet, auf die Milchstrasse[123]). Denn ein kreisförmiges, um die Weltkugel gelegtes Band kann ohne künstliche Deutelei[124]) dieser ganzen Beschreibung nach nicht verstanden werden, und auch die Vergleichung mit dem Gurt eines Schiffes kann demgemäss nur ein Tau im Sinne haben, „welches, vom Vordertheile durch die Länge des „Fahrzeugs hin nach dem Hintertheile ausgespannt, das Ganze „zusammenhält," und jene Lichtsäule kann hiernach nur ein

---

dass Platon die richtige Stellung der Venus und des Mercur zu einander umkehrt.

122) a. a. O. III, 1. S. 621 f. 624.

123) So Böckh *De Platonico systemate coelestium globorum*, Heidelberg 1810. 4. S. VI. Anm. **., Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 621. Wiegand Uebers. S. 578. Anm. *.

124) Wie sie Schleiermacher am zuletzt angef. O. versucht.

„die Weltachse umschliessender Cylinder“ sein[125]). Allein blosse Phantasiegebilde, denen nichts Wirkliches entspräche, pflegt Platon in seine astronomischen Mythen nicht einzuflechten, und da wohl kein anderes wirkliches Gebilde, als die Milchstrasse, zu der Vergleichung mit dem Regenbogen passt, so bleibt doch allem Anscheine nach nur die Annahme übrig, dass Platon trotz alledem sie im Auge hat und sie — allerdings seltsam genug — als einen solchen leuchtenden Cylinder um die Weltachse betrachtet, obwohl man nicht recht weiss, was man daraus machen soll, wenn so ihre Mitte mit der der Welt und der Erde zusammenfällt. In dieser festen Mitte der Welt laufen nun die Querbänder derselben zusammen, an deren Enden dann die Spindel der Nothwendigkeit selber gespannt ist, die im Schosse der Nothwendigkeit gedreht wird. Letzteres ist wahrscheinlich wieder ein Anklang an eine pythagoreische Vorstellung, indem die Pythagoreer ihr das Weltganze umschliessendes Feuer auch als die dasselbe zusammenhaltende Nothwendigkeit bezeichnet zu haben scheinen[126]). Damit sind denn wieder aus der Volksreligion die drei Töchter derselben, die Mören, verwoben, welche innerhalb des Weltalls zur Harmonie der Sphären alles Gegenwärtige, Vergangne und Zukünftige singen und nachhelfend in die Weltenspindel eingreifen, d. h. die Abweichungen im Lauf der Gestirne von ihren strengen mathematischen Gesetzen (s. S. 209 f.) gleichen sich im Lauf der Zeit immer wieder aus. Bei dieser Gelegenheit wird denn auch zugleich angedeutet, dass der Fixsternhimmel nach rechts, d. h., wie wir im Timäos näher ersehen werden, von Osten nach Westen, die Planeten aber nach links sich bewegen, und Beides sich doch zu einer gemeinsamen Bewegung des Weltganzen vereinigt. Denn Klotho greift von Zeit zu Zeit fördernd mit der Rechten in den äussern, Atropos aber mit der Linken in den innern Umschwung der Spindel und Lachesis bald mit der einen Hand in den einen, bald mit der andern in den andern ein. Warum die erste Aufgabe der Möre der Gegenwart, die zweite der der Zukunft und die dritte der der Vergangenheit anheimfällt, ist schwerer zu sagen, vielleicht aber geschieht es, weil in der das Weltganze umschlies-

125) Schneider Uebers. S. 316.

126) Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 316. Anm. 1.

senden Sphäre alles Vergangne wieder in ein stetes Jetzt sich auflöst und dagegen innerhalb der Planeten- und Erdregion der Schauplatz immer neuer Veränderungen ist. Ist die Harmonie der Sirenen oder der Sphären, „deren jede nur einen Ton von sich giebt, eine unveränderlich sich selbst immer gleichbleibende," so singen die Mören „dazu eine wechselnde Melodie, doch so, dass alle Zeiten zugleich gesetzt sind," und ihr Gesang ist ja auch selbstverständlich nur der, den ihre Mutter, die Nothwendigkeit, dieselbe, in deren Schosse auch die Weltenspindel sich dreht, sie gelehrt hat[127]): auch die wechselnden Geschicke der Völker wie der Einzelwesen kehren ja nach dem Ablauf einer jeden grossen Weltperiode wieder in ihren Anfang zurück und treten so mit den gleichmässigeren Umläufen der grossen kosmischen Massen in Einklang, von denen sie wesentlich mit bedingt sind und sein dürfen, weil auch in diesen nicht eine blind waltende Macht, sondern selbst eine intelligente, von der Vernunft der Weltseele und der göttlichen Gestirne, die weit höher ist, als alle menschliche, getragene Weltordnung herrscht. Aber sie folgen auch zugleich ihren eignen Ordnungen, und nur in den höchsten und letzten Gesetzen aller Erscheinung, in den Ideen, fällt Beides zusammen: die Mören greifen eben auch darum in die Weltenspindel ein, weil die sittliche und geschichtliche Weltordnung umgekehrt auch eine nothwendige Ergänzung jenes Systems der kosmischen Bewegungen ist.

Auch in astronomischer Beziehung ist übrigens der vorliegende Mythos eine Fortsetzung von dem Schlussmythos im Phädon: er fügt zu der im Mittelpunkt der ganzen Weltkugel ruhenden Erde die Ordnung der sich um sie bewegenden Sphären hinzu. Beides vereint, aber nur noch in den ersten Keimen fand sich schon in dem Hauptmythos des Phädros, wo ferner die Geschicke der einzelnen Seelen auch bereits eben so wie hier unter die Herrschaft der Nothwendigkeit oder der Adrasteia, wie sie dort hiess, gestellt wurden. Je mehr nun aber hiemit ein unbedingter Determinismus gesetzt zu sein scheint, je mehr es ganz consequent ist, dass es, wie nur eine bestimmte Zahl vernünftiger Einzelseelen, so auch „eben wegen jenes Zusammenhanges der Geschichte mit den immer gleichmässig wiederkehrenden

127) Vgl. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 624.

Himmelsbewegungen" im Wesentlichen auch nur von Gestaltungen des menschlichen Lebens giebt, zwischen welchen vor dem jedesmaligen neuen Eintritt in dasselbe die Wahl bleibt[128]), desto mehr muss man sich auf den ersten Anblick darüber wundern, dass wenigstens die Freiheit dieser beschränkten Wahl jetzt auf das Stärkste betont wird, die sich dadurch allerdings nicht aufhebt, dass diese Loose im Schosse der Lachesis, der Möre der Vergangenheit, ruhen, d. h. dass die Entscheidung bei dieser Wahl, wie nachher auch im Einzelnen näher ausgeführt wird, ganz von dem vergangnen Leben des Wählenden abhängt. Denn es fragt sich ja dabei eben, wie weit das letztere selbst in der Willkür einer jeden Seele gestanden hat. Aber auf der andern Seite ist auch nicht zu übersehen, dass, wenn auch die Tugend herrenlos, und die Schuld des Wählenden, Gott aber ohne Schuld ist, damit der Mensch noch nicht der Herr seiner Handlungen wird und vielmehr nur dieselbe Frage in anderer Form wiederkehrt, ob diese Schuld des Wählenden eben nicht doch eine unvermeidliche war. Diese ganze Wendung ist vielmehr nur ein Rückblick auf jene Stelle im zweiten Buche (s. S. 122), in welcher Gott als der alleinige Urheber des Guten bezeichnet und das Böse einer andern Ursache zugeschrieben ward. In der letztern haben wir nun aber die Materie erkennen zu müssen geglaubt, die im Timäos, wie wir sehen werden, als die blinde Nothwendigkeit bezeichnet wird. Wir haben es geglaubt, weil ja eben in ihr allein alle Abweichung von der Vollkommenheit der Ideen seinen Grund haben kann. Demgemäss aber kann auch von einer eigentlichen Willensfreiheit nicht mehr die Rede sein. Alles führt bei Platon darauf hin, und die vorliegende Stelle widerspricht dieser Deutung nicht. Wir haben gesehen, dass der Wille überhaupt bei ihm nicht zu seinem Rechte kommt (S. 161 ff.) und ganz von der Beschaffenheit der Intelligenz eines Jeden abhängt; wir haben ferner gesehen, wie auch die Republik noch durchaus den Standpunkt festhält, dass Niemand freiwillig böse ist, sondern alle Sünde nur auf Irrthum, der eben etwas Unfreiwilliges ist, beruht, überhaupt also in der Unvollkommenheit aller bloss menschlichen Vernunft oder genauer darin, dass jede der hier in Betracht kommenden Intelligenzen

128) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 624 f.

eben nur Einzelwesen ist, nach ihren besonderen Arten und Graden aber in der besonderen angebornen Beschaffenheit von jeder ihren Grund hat; und ob die letztere auf ein früheres Leben zurückgeführt wird, macht darin keinen Unterschied, denn von dem letzteren gilt ja wieder ein Gleiches, und so tritt uns bei der Anfangslosigkeit jeder vernünftigen Seele eben nur ein regressus ad infinitum entgegen, der lediglich in der obigen Anschauung der Sache seine Auflösung findet. Und eben so ward ja auch im Phädros (s. Thl. I. S. 237 f.) bereits in der Präexistenz aller Erfolg von der besseren oder schlechteren Beschaffenheit der verschiedenen „Wagenlenker" selber abhängig gemacht. Es widerspricht auch nicht, wenn die Freiheit als Inbegriff aller menschlichen Tugend gesetzt wird (S. 129. 132. 148. 154 f. 181.), denn dies heisst eben nur, dass nicht das Bessere im Menschen, die Vernunft, die Sklavin des Schlechteren, der Sinnlichkeit, sein soll, womit noch Nichts darüber entschieden ist, ob der Weg zu diesem Ziele selbst in die Macht eines Jeden gestellt ist[129]). Freiheit ist Denknothwendigkeit[130]), Unfreiheit materielle Nothwendigkeit, weiter lässt sich von Platons Voraussetzungen aus nicht gelangen; aber auch auf richtigeren Grundlagen scheint es wenigstens nach den bisher gemachten Erfahrungen dem Menschengeiste nicht vergönnt zu sein, die Frage nach der Willensfreiheit und der Entstehung des Bösen zu einem glücklicheren Ergebniss zu bringen.

Aber nicht genug, dass die ursprüngliche besondere Individualität und die modificirende Ausgestaltung derselben im frühern Dasein jede Seele in das Erdenleben begleitet, auch die geistigen und materiellen Umgebungen und Einflüsse, unter denen sie in dasselbe eintritt und dessen weiteren Verlauf durchmacht, wirken wesentlich mitbestimmend ein. Unter ihnen ist das nächste die Erzeugung selbst, und das Bild der Loosung auf der grossen Todtenwiese ist von Platon offenbar absichtlich auch desshalb gewählt, um an die Ausloosung der Geschlechtsverbin-

129) Ich treffe hier unter allen bisherigen Erklärern am Meisten mit Wehrenpfennig a. a. O. S. 35 f. zusammen. S. jedoch auch die flgd. Anm.

130) Deuschle Der platonische Politikos, Magdeburg 1857. 4. S. 28.

dungen auf Erden im guten Staate und somit daran zu erinnern, dass sonach die erstere durch die letztere ergänzt werden muss. Die Vererbung geistiger und materieller Eigenschaften von den Eltern auf die Kinder widerspricht der Präexistenz nicht[131]), weil sie die ursprüngliche Individualität der Kinder ja nicht erst setzt, sondern nur die nähere Modification dieser Individualität mit bestimmt. Und diese Ergänzung ist um so wichtiger, weil allerdings die letztere Einwirkung sich in so fern in bedeutendem Maasse geltend macht, als ja mit der erneuten Geburt jede Seele zunächst in einen Zustand der höchsten Schwäche und Unmündigkeit des Bewusstseins verfällt, in welchem sich ihre Individualität zunächst noch sehr wenig geltend machen kann. Platon nimmt, um dies zu bezeichnen, wiederum aus der dichterischen Volksvorstellung die Lethe, den Born der Vergessenheit, auf, nur dass er die Seelen nicht auf dem Uebergange aus dem Disseits ins Jenseits, sondern umgekehrt aus dem letztern ins erstere aus dem Flusse des Nichtgedenkens, Ameles, trinken lässt, den er absichtlich an die Stelle setzt, und vielmehr das ganze Gefilde, in welchem er liegt, als das der Vergessenheit oder der Lethe bezeichnet, um nämlich nicht mit seiner Wiedererinnerungslehre, auf welcher ihm ja wesentlich die Unsterblichkeit und Präexistenz beruht, in Widerspruch zu gerathen. Daher setzt er eben nur einen solchen Strom der Unbesinnlichkeit und selbst aus ihm dürfen die Seelen nicht zu viel trinken, aber wer auch nur überhaupt aus ihm trinkt, vergisst zunächst Alles[132]). Dass aber männliche und weibliche Lebensloose gleichmässig allen Seelen zur Wahl vorliegen, entspricht ganz der Ansicht von dem bloss quantitativen Unterschiede der Geschlechter (S. 170.)[133]). Die Bezeichnung des leitenden Dämons in dem jedesmaligen Lebensgeschick erinnert wiederum an den Phädon (s. Thl. I. S. 459 f.). Ob aber das siebentägige Verweilen auf der Wiese und die Zahlen der übri-

131) Mit welcher Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 61. 625 f. und Wehrenpfennig a. a. O. S. 36. sie nur theilweise ausgleichen zu können meinen.

132) So können wir der gezwungenen Deutung des τὸν δὲ ἀεὶ πιόντα p. 621. B. bloss auf die im Uebermass Trinkenden bei Steinhart a. a. O. V. S. 702. Anm. 260. füglich entrathen.

133) Schleiermacher a. a, O. III, 1. S. 625.

gen Tagereisen von irgend welcher besonderen Bedeutung sind oder nicht, muss dahinstehen.

XLIII. Der Grundgedanke.

So stellt uns denn der ganze Dialog vor Augen, wie weit in der gesammten sittlichen Welt die Idee des Guten zur Erscheinung kommt, wie sie im weitesten Umkreise als ausgleichende Gerechtigkeit in den Geschicken der Einzelnen wie der ganzen Völker im Bereiche der ganzen unendlichen Zeit waltet, und dann in engerem Kreise im besten Staate auch auf dem unvollkommensten aller Gestirne, auf unserer Erde, das Recht und die Sittlichkeit zur Erscheinung bringt, aber auch in schlechten politischen Zuständen immerhin noch in einzelnen edleren Geistern als tugendhaftes Streben fortlebt, das seine Befriedigung in sich selber und eben in jener Gewissheit eines besseren Jenseits, aber auch in der Hoffnung eines dereinstigen sittlichen und politischen Umschwunges auch auf Erden, welchem es für sein Theil nach Kräften entgegenarbeitet, kraft eben jener allgemeinen und unverrückbaren sittlichen Weltordnung findet, wie so dies Streben, selbst wo es verkannt wird, allein wahrhaft beglückt und wie ihm doch in Wahrheit auch unter den ungünstigsten geselligen Verhältnissen es selten misslingen wird, sich zu einer allmäligen Anerkennung hindurchzuringen, wie aber auf der andern Seite freilich ein stetes Nebeneinanderbestehen so wie ein steter Wechsel des Besseren und Schlechteren aus dieser unvollkommenen Welt der Erscheinung sich nun einmal nicht verbannen lässt. Es wird ferner auch bereits das Eingreifen der allgemeinen kosmischen in diese besondere sittliche Weltordnung in den ersten Grundzügen angedeutet und die Gestirne als die innerweltlichen Götter und mithin als weit intelligentere und vollkommenere Wesen als Staaten und Völker und vernünftige Individuen bezeichnet und gerade so umgekehrt nach unten zu die Grenze zwischen Menschen und Thieren gezogen, kurz die Betrachtungsweise im Timäos, welche umgekehrt vom ganzen Weltall und den grossen kosmischen Massen ausgeht, unmittelbar vorbereitet. Und folgen wir nun dem eigentlichen Zuge des platonischen Systems, nach welchem der umfassendere Organismus als der vollendetere und den minder umfassenden durchaus bedingende erscheint, nach welchem das All-

gemeine nicht im Besonderen und Einzelnen erst wirklich wird, sondern umgekehrt das letztere nur als Inhärenz des ersteren ein abgeleitetes Dasein fristet, so könnte es scheinen, als ob die sittliche Welt ganz von der kosmischen abhinge und lediglich nur nach diesem Masse ihren Antheil an der Idee des Guten zu Lehen trüge, und als ob eben so der umfassendere Organismus des Staates eine weit vollendetere Erscheinung dieser Idee und somit des Rechts darbieten müsste, als die, ob auch noch so vollendete Tugend des Einzelnen. Ist doch auch in der Republik gerade wie im Philebos (s. S. 26. 48.) von der Astronomie und Physik, aber nicht von der Ethik in dem Systeme der Wissenschaften die Rede. Ja, es scheint um so näher zu liegen, dergestalt mit Hegel und Teuffel (s. S. 60 f.) noch das unveränderte antike Princip vom alleinigen Selbstzwecke des Staates bei Platon wiederzufinden, als ja in der That der platonische Staat eben die Grundsätze gerade derjenigen griechischen Verfassungen, in denen dies Princip am Schroffsten zum Ausdrucke gekommen war, bis zu ihren äussersten Consequenzen, wie sie in der Wirklichkeit sogar gar nicht einmal hervorgetreten waren, forttreibt. Und so verführerisch ist dieser Schein, dass selbst Zeller[134]), welcher ganz richtig erkannt hat, dass die Nothwendigkeit des Staats bei Platon vielmehr nur die mittelbare der unentbehrlichen Bildungsanstalt zur individuellen Sittlichkeit ist, doch aus jenem Zuge des Systems, nach welchem das Allgemeine Alles, das Einzelne als solches Nichts ist, den Despotismus des platonischen Staates zu erklären und die Behauptung zu begründen versucht hat, dass im Verlaufe der Darstellung in der That an die Stelle jener Auffassung des Staates die altgriechische Anschauung von der Tugend als unmittelbar politischer Thätigkeit und vom Staate als der objectiven Verwirklichung der Gerechtigkeit trete.

Es ist bei alle Dem unnöthig, die Unrichtigkeit dieser Betrachtung der Sache ausführlich darzuthun. Wir haben von Platon selber gehört, dass gerade umgekehrt alle Gerechtigkeit, welche im Staate als solchen geübt wird und dem Staate als solchen zukommt, nur ein Schattenbild der wahrhaften Tugend

---

134) a. a. O. II. S. 289. 301 f. Man vgl. was dagegen Steinhart a. a. O. V. S. 686 f. Anm. 189. bemerkt hat.

im Innern der Seele ist (S. 165.). Wir haben gesehen, dass jene erstere Gerechtigkeit eben nur darin besteht, dass jedem Einzelnen im Staate die seiner Individualität angemessene Ausbildung und Stellung zu Theil wird, und dass so dies Fundament aller Eigenthümlichkeiten des platonischen Staats eben nichts Anderes als die natürliche Verschiedenheit der geistigen Individualitäten selber ist; und da dies der Fall, so kann auch nicht einmal das für ein Zurücktreten der individuellen Interessen hinter denen der Gesammtheit gelten, wenn dem Einzelnen nur dasjenige Mass von Glückseligkeit, welches die letzteren ihm übrig lassen, zugesprochen, wenn es für die Aufgabe des Staats erklärt wird, nicht einzelne seiner Bürger auf Unkosten der andern, sondern alle gleichmässig nach Massgabe der Stellung, welche ein jeder im Organismus des Ganzen einnimmt, zu beglücken. Vielmehr wird umgekehrt gerade so allein jede Individualität auf den ihr ausschliesslich zusagenden Weg geleitet und nur daran gehindert, dem trügerischen Scheine nachzujagen und der Entwicklung anderer Individualitäten, wie sie diesen wahrhaft zusagt, sich störend in den Weg zu stellen und dadurch doch nur eben sich selber am Meisten unfrei und unglücklich zu machen. Und gerade im Verlaufe des Werkes tritt es nur immer schroffer hervor, dass gerade die eigentlichen Träger dieses Staatslebens, die philosophischen Herrscher, sich dieser ihrer Aufgabe nur als einer drückenden Nothwendigkeit unterziehen — daher denn auch derselbe Teuffel, welcher Platon zuerst die altgriechische Auffassung des Staates leiht, doch hinterher nicht umhin kann, im schroffsten Widerspruche damit zu erklären, dass der Staat für ihn „nicht viel mehr als ein nothwendiges Uebel“ sei[135]) — und gerade der Schluss lässt erst am Allerausgesprochensten es hervortreten, wie der Zweck alles politischen Lebens die Heranbildung nicht bloss zu guten Staats-, ja nicht bloss zu guten Erden-, sondern, wenn man so sagen darf, vor allen Dingen zu guten Himmelsbürgern, wie die ganze Erde nur eine Vorbereitungsanstalt für das Jenseits sein soll. Wäre endlich der Staat der vollkommenere Organismus, so müsste er auch — denn das absolut Vollkommne ist ja eben die Einheit der Idee gegenüber der Vielheit der Erscheinung — der

135) Uebers. S. 15 f.

strenger einheitliche sein, während Platon umgekehrt ausdrücklich nur so viel behauptet, der beste Staat sei der, welcher der Einheit des Individuums am Nächsten komme (S. 172.).

Je weniger nun aber so die Stellung, welche die vernünftige Einzelseele innerhalb des Weltalls einnimmt, aus dessen sonstiger Anlage sich erklären lässt, desto mehr muss doch auch diese Abweichung von jenem Grundzuge des Systems eben so gut wie der letztere selbst in der Natur dieses Systems begründet sein. Die Ideenlehre ist nach Platon für den Menschen das Ergebniss seiner Selbsterkenntniss, und die ἀνάμνησις und Präexistenz und die Erkennbarkeit des Verwandten allein durch Verwandtes und so des ewigen Seins der Ideen durch die vermöge ihrer individuellen Unsterblichkeit demselben specifisch verwandte Seele bilden dabei die Mittelglieder. Die individuelle Unsterblichkeit der vernünftigen Einzelseele und ihre Wanderung durch alle Räume der Welt bildet also die Lösung des Räthsels, wie der einzelne Mensch ein vollkommneres Gebilde sein kann, als der Staat, welcher nie die Grenzen seines Gestirnes überschreitet, und sie ist es auch, welche jeder Individualität trotz aller jedesmaligen kosmischen und politischen Einflüsse, unter denen sie lebt, eine Selbständigkeit der Selbstbestimmung übrig lässt, welche bis zu einem gewissen Grade die Willensfreiheit ersetzt und ihr in allen ihren Handlungen den Stempel einer Eigenthümlichkeit aufdrückt, welche aus jenen Einflüssen nicht ausschliesslich sich herleiten lässt. Und wie nun nach dem Obigen dieses Dogma mit der Erkenntnisslehre, auf welche sich die Ideenlehre selber erst dialektisch begründet, zusammenfliesst, so ist andererseits die Inhärenz des Menschenkörpers in der Menschenseele nur ein anderer Ausdruck für dasselbe, und gerade vermöge jenes im Uebrigen widerstreitenden makrokosmisch-mikrokosmischen Zuges des Systems sahen wir im Philebos (S. 24 f.) eben hieraus die Beseelung der Welt und der Gestirne und somit das analoge Verhältniss auch dieser vollkommneren Seelen zu ihren Körpern, d. h. den Grundcharakter der ganzen platonischen Physik, hergeleitet. Die Unsterblichkeit ist es also, welche, wie schon der Phädon (s. Thl. I. S. 466.) zeigte, den Knotenpunkt zwischen der Dialektik und der Physik bildet. Auf ihr beruht es aber nach dem Obigen auch, dass sich neben der kosmischen noch eine besondere geschichtliche und sittliche

Welt und Weltordnung bildet, die, von der erstern vielfach bedingt und in den letzten idealen Gesetzen mit ihr Eins, doch nicht lediglich aus ihr herzuleiten, sondern vielmehr eine wesentliche Ergänzung zu ihr ist. Und so bildet die Unsterblichkeit denn auch eine Scheidelinie der Ethik und Politik gegen die Physik, wenn auch im Uebrigen Staat und Menschenseele nach ihrer bestimmten Stelle, welche sie im Weltall einnehmen, und somit auch nach Seiten der Tüchtigkeit, mit welcher sie dieselbe ausfüllen, doch wieder in die Betrachtung eben dieses Weltganzen, also in die Physik, mit hinein gehören, und lässt eben so die Ethik nicht in der Politik aufgehen, sondern umgekehrt die letztere erst in der ersteren ihre höchste Bestimmung finden. Und wenn Platon keine besondere Ausbildung in diesen beiden Wissenschaften für die künftigen Staatsregenten verlangt, so mag dies eben in jenem ihren unmittelbaren und unzertrennlichen Zusammenhang mit der Dialektik seinen Grund haben, vermöge dessen bei der letzteren, gerade wie in der schriftlichen Darstellung Platons selber, alle jene Verhältnisse mit zur Sprache kommen müssen.

Es lässt sich indessen nicht leugnen: wir haben hier zwei gleich sehr im Systeme begründete, aber einander widerstrebende und eben damit die Schwäche des Systems offenbarende Züge vor uns, denn eben jene Berechtigung der Individualitäten, auf welche der Staat gegründet werden soll, wird ja durch das bis zum Aeussersten getriebne Streben, den letztern doch auch möglichst zu einem einzigen Individuum zu machen und zu diesem Zwecke die Denkart seiner Bürger möglichst zu uniformiren, sofort wieder über den Haufen geworfen. Und wenn der Staat von vorne herein nach den Forderungen individueller Sittlichkeit gestaltet ist, so macht sich doch sofort der eigentliche Grundzug des Systems wieder geltend, welcher dem Einzelnen als solchen nicht die geringste Kraft selbständiger gedeihlicher Entwicklung zutraut, sondern ihn der unbedingten Zucht des Staates anheimgiebt und von diesem nun nicht bloss die Förderung des Rechts, sondern auch der wirklich innerlichen Sittlichkeit erwartet. Wir haben bereits gesehen, wie es in der That in der Consequenz des Systems liegt, dass der platonische Staat ein exclusiv griechischer ist, und als solcher kann er denn auch natürlich die Eigenthümlichkeit der griechischen Welt nicht

verleugnen, in welcher Recht und Sittlichkeit noch nicht unterschieden und eben so die Organismen der Kirche und der Gesellschaft, ja theilweise selbst der Familie noch vom Staate verschlungen waren. Das platonische System, die Ideenlehre, ist eben selbst die letzte philosophische Consequenz des Hellenenthums, denn die Ideen sind nichts Anderes, als die künstlerisch-plastischen Ideale, jenes eigentlich beherrschende Element des griechischen Lebens, nur in die Form des Gedankens umgesetzt. Heisst doch Idee recht eigentlich „Grundgestalt". Daher jene künstlerische Form des platonischen Philosophirens, daher aber auch die ethischen Härten dieses Werkes, daher diese ächt hellenische aristokratische Geringschätzung von Ackerbau und Handwerk, dieser aristokratische Begriff von der Menschheit, nach welchem eigentlich die Griechen allein wahrhafte Menschen und alle andern Völker nur eine Mittelstufe zwischen Thier und Mensch und somit von Natur zu Sklaven jener alleinigen Vollblutmenschen bestimmt und im Kriege gegen sie alle die Grausamkeiten erlaubt sind, welche Platon seinen Staatsbürgern gegen andere Hellenen verbietet; daher also die offenbare Betrachtung der Sklaverei als eines Naturgesetzes; daher endlich jene der anfänglich so hoch gestellten Berechtigung der Persönlichkeit so widersprechende schliessliche Nichtachtung derselben, wie sie sich in dem Verbote chronische Kranke ärztlich zu behandeln so wie in der anbefohlnen Abtreibung und Aussetzung von Kindern ausspricht, während das Christenthum die Menschenrechte schon im Embryo achten gelehrt hat. Und selbst der freiere Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung, die Auffassung einer möglichst allseitigen sittlichen und intellectuellen Bildung der Einzelnen als Staatszweck hat bereits in dem athenischen Staate in so fern sein Vorbild, als auch dieser auf die möglichste Höhe und Allgemeinheit wenigstens der künstlerischen Bildung sein Hauptabsehen gerichtet hatte, und so sehr Platon dabei der Versuch missfiel, allen Individuen ohne Rücksicht auf die totale Verschiedenheit ihrer Anlagen die gleiche und eben bloss künstlerische Bildung mittheilen zu wollen, so hat man doch bisher ganz mit Unrecht übersehen, dass er sich dieses gemeinsamen Grundzuges recht wohl bewusst war und, consequent auf dem Wege fortgehend, auf welchem sein Staat von ihm als ein specifisch hellenischer ausgerüstet ward, trotz

aller dorischen und orientalischen Modificationen desselben doch, wie die Atlantissage im Timäos und Kritias lehrt, in der athenischen Nationaleigenthümlichkeit den geeignetsten Boden für ihn erblickte. Je mehr Platon die letzten Gesammtergebnisse der griechischen Entwicklung in die Form des selbstbewussten Gedankens erhob, desto mehr musste er auf der einen Seite die derselben zu Grunde liegenden Principien bis zu ihrer äussersten Schroffheit und starrsten Consequenz verfolgen, eben damit aber auf der andern auch diese Entwicklung bereits über sich selbst hinaustreiben; daher denn die dem Christenthume verwandtesten und die von ihm abgekehrtesten Pole seiner Denkart auf das Schroffste hier in einem und demselben Werke zusammentreffen. Gehört doch das allmälige Eindringen der Reflexion in die naive griechische Welt und die allmälige Herausbildung einer selbständigen Philosophie und Wissenschaft, die denn auch von vorn herein bei einem Pythagoras und namentlich Xenophanes und Herakleitos polemisch gegen die Volksreligion und damit gegen die gesammte künstlerische Anschauungsweise der griechischen Welt auftritt, vor Allem zu jenen Momenten, in denen die griechische Entwicklung eben so sehr sich vollendet, als sich in sich selber auflöst, und das Unpraktische des platonischen Staats besteht daher, wie Hermann[136]) sehr richtig sagt, darin, „dass derselbe einen durch die Entwicklung der Wissen„schaft wie durch seine eignen Consequenzen dem Untergange „geweihten Zustand mittelst dieser nämlichen Wissenschaft auf „der einen und Consequenz auf der andern Seite zu erhalten „und zu regeneriren gesucht hat, und diese Regeneration ist „eben desshalb allerdings nur ein schöner Traum, in welchem „sich die Bilder einer grossen Vergangenheit mit der Morgen„röthe eines neuen Tages auf Niewiedersehen die Hand rei„chen.“ Und so ist denn auch der beste Staat nur eine dumpfige Höhle und der Mensch hat nur im Jenseits seine wahre Heimath[137]).

So wenig nun aber hiernach die Bezeichnung des Staats als einer Seele im Grossen das Verhältniss beider Organismen zu

136) Ges. Abhh. S. 140 f.

137) Am Besten hat diesen ganzen innern Widerspruch des Werkes Steinhart a. a. O. V. S. 16—18. vgl. 111 ff. dargelegt.

einander erschöpfend ausdrückt, so wenig kann man sich bei den aufgedeckten Mängeln darüber wundern, wenn Platon doch wiederum bei ihr stehen bleibt und beide als analoge Grössen dergestalt behandelt, dass bis zum vierten Buche die Stände im Staat ganz nach der Analogie der Theile der Seele gestaltet werden, und dass dann im achten und neunten umgekehrt die Fünfzahl der Seelenverfassungen ganz nach Analogie der Staatsverfassungen gewonnen und betrachtet wird, indem die Dreizahl der Seelentheile je nach dem Vorherrschen des einen oder andern unmittelbar nur auf ihrer drei hinzuführen scheint, mag man auch die Kunst bewundernd anerkennen, mit welcher Platon diese empirische Beobachtung dennoch mit jener psychologischen Dreitheilung in Einklang zu bringen und überall in den Seelenzuständen mit verhältnissmässig nur wenigem Zwange entsprechende Verhältnisse wie in den staatlichen aufzudecken gewusst hat. Man hat freilich dies ganze Verfahren dadurch rechtfertigen wollen, dass doch die Tugend des Einzelnen immer nur eine beschränkte bleibe und nur eine besondere Seite des Tugendbegriffes erfülle und daher nur durch das Zusammenwirken mit den Tugenden Anderer sich zu einer höhern Totalität ergänze, und dass der Staat eben diese letztere selber sei und so „nicht bloss die vollkommene Sittlichkeit seiner Bürger fördern, „sondern auch selbst als Totalität derselben ein grosses Ideal „menschlicher Tugend in sich darstellen solle“,[138]) und man hat ihn so auf diese Weise doch schliesslich wieder wenigstens während des Erdenlebens zum Selbstzweck zu erheben gesucht. Allein so sehr es mit jener gegenseitigen Ergänzung seine Richtigkeit hat, so gehört doch auch von ihr nach jener obigen ausdrücklichen Erklärung Platons unmittelbar dem Staate nur die Aussenseite der Tugend an, wie sie sich im Verhältnisse zu Anderen äussert, und bezeichnend ist es überdies, dass Platon selbst auf diese gegenseitige Ergänzung überhaupt nicht mit einem einzigen Worte hindeutet. Und nicht minder bezeichnend ist es auch, dass er den Staat gar nicht in anderer Weise als ein Abbild der Idee des Guten darstellt, als in so fern er nach ihrem Muster die intellectuelle und sittliche Ausbildung seiner Bürger vornehmen soll. Die Idee des Guten ist also gewiss nicht un-

138) Stallbaum *Prolegg.* S. LI.

mittelbar die des Staats, sondern die letztere ist nur eine ihrer Inhärenzen und zwar ohne Zweifel eine der Artbegriffe von dem Gattungsbegriffe „Seele".

Jedenfalls ist indessen der Musterstaat auch so von Platon auch unmittelbar nach dem Vorbilde der Ideenwelt oder, wenn man so sagen darf, des Staats der Ideen geordnet. Von da eben sind ihm seine Eigenschaften, die möglichste Unveränderlichkeit und strenge Einheit, zu Theil geworden, dergestalt dass von seinen Bürgern, wo möglich, ein gerade so einträchtiges Zusammenwirken verlangt wird wie von den Gliedern eines Leibes, und eben hierin ist, wie Aristoteles[139]) bereits sehr richtig erkannte, einer der verhängnissvollsten Grundirrthümer des Ganzen zu erblicken. Die Harmonie und Einheit der Ideenwelt besteht nun ferner eben darin, dass jede Idee streng nur das Ihrige thut und in die Sphäre der andern nicht eingreift, sondern ein *αὐτὸ καθ' ἑαυτό* ist, und einer jeden ist diese ihre besondere Stelle eben durch die Herrschaft der höchsten Idee, durch die wohlgegliederte Inhärenz aller anderen in ihr angewiesen, so dass das Fürsichsein einer jeden von dieser Inhärenz im letzten Grunde gar nicht verschieden ist. Gerade so geht es nun auch im platonischen Staate zu, in welchem eigentlich die Herrscher bereits der Staat und alle andern Bürger nur dienende Anhängsel desselben sind.

Auf wie schwachen Füssen nun aber diese angeblich so feste Eintracht steht, können wir leider hier nicht weiter verfolgen; auch darüber giebt übrigens schon Aristoteles[140 a]) die trefflichsten Winke. Nur ein unvermeidlicher schreiender Widerspruch kann hier nicht unbesprochen bleiben. Vergebens fragt man mit dem Aristoteles[140 b]), woranf denn die Zuversicht beruht, dass die Bürger des dritten Standes immer mehr die richtige Vorstellung und Ueberzeugung davon gewinnen, dass dieser Staat

139) *Polit.* II, 1, 4 u. 7. 3, 9. (II, 2. p. 1261 a, 12 ff. b, 6 ff. 5. p. 1263 b, 29 ff.)

140 a und b) *Polit.* II, 2, 11–14. (II, 5. p. 1264 a, 11 ff), wo nur das Dilemma „möge nun Platon auch bei dem dritten Stande Weiber- „oder Gütergemeinschaft oder Beides wollen oder aber nicht," überflüssig ist. Aristot. hätte sich sehr leicht überzeugen können, dass Platons Ansicht nur die letztere gewesen sein kann. In ganz ähnlicher Weise verfehlt ist der Tadel C. 3. Schn. 6. Bekk. i. A.

auch für sie das Beste ist, und also hierin mit ihren Beherrschern immer einträchtiger werden. Je mehr nämlich der Staat als pädagogische Anstalt aufgefasst wird, desto mehr könnte diese richtige Vorstellung doch auch bei ihnen nur das Ergebniss einer von Staats wegen ihnen zu Theil gewordnen Erziehung sein, der Empfang einer solchen, wahrhaft fruchtbaren Erziehung würde nun aber andererseits Anlagen bei ihnen voraussetzen, in deren Ermangelung sie eben dem untersten Stande zugewiesen sind. Am Schneidendsten aber macht sich dieser Widerspruch in Bezug darauf geltend, woher denn die zum Behufe der Jugendbildung nothwendigen in dem richtigen ethischen Geiste verfassten dichterischen und musikalischen Compositionen zu entnehmen sind, da eine Sicherheit dafür, dass solche Erzeugnisse überhaupt entstehen, doch nur darin, wenn auch die Dichter und Musiker von Staats wegen eben dieser richtigen Bildung unterworfen und so mit jenem Geiste derselben beseelt worden sind, gefunden werden könnte. Hievon kann nun aber keine Rede sein, weil Platon sie vielmehr ausdrücklich dem dritten Stande zurechnet, III. p. 401. B. C., und den Sokrates ausdrücklich die Aufgabe selber zu dichten II. p. 378. E. III. p. 393. D. E. von sich und somit von den Philosophen überhaupt ablehnen lässt, offenbar weil es für sie eine Herabwürdigung sein würde sich zur Ausübung auch nur selbst des löblichen Theiles der nachahmenden Kunst herbeizulassen, und darauf zielt es auch hin, wenn für die Feststellung genauerer musisch technischer Bestimmungen auf den Damon verwiesen wird. So finden sich denn an Stelle einer wahrhaft positiven Förderung des Guten auch selbst gegen die im Staate geduldeten nachahmenden Künstler nur äussere Verbote und polizeiliche Zwangsmassregeln, s. II. p. 377. B. C. 379. A. III. p. 391. C. D. 401. B. IV. p. 421. C., die doch höchstens das Schlechte unterdrücken können, im Uebrigen aber höchst wahrscheinlich nur den Erfolg haben würden, dass die Kunst bei diesem Mangel aller freien Lebensluft überhaupt gar nicht mehr gedeihen könnte, in welchem Falle denn doch den Herrschern jenes angeblichen Idealstaats nichts Anderes übrig bleiben würde, als die Schöpfungen, welche die Dichter und Musiker der „schlechten“ Staaten bereits geliefert, in verstümmelter Gestalt zur Bildung ihrer Jugend zu verwenden, was aber wieder nichts Anderes heissen könnte, als dass dieser

angeblich vollkommene Staat in Wahrheit nur von den Brosamen der unvollkommenen sein Dasein zu fristen im Stande ist. Auffallend ist es übrigens auch, dass nirgends gesagt wird, wer die öffentlichen Lehrer der Staatsschulen sind; doch zeigt die Consequenz hinlänglich, dass dies Amt zu denen gehört, welche von den jüngern Mitgliedern des Herrenstandes vom 35.—50. Jahre verwaltet werden.

So liegt es denn in dem Grundcharakter des platonischen Systems, in der möglichsten Beseitigung alles Werdens, begründet, dass dieser Staat mehr ein Mechanismus als ein Organismus ist, dass alles wahrhafte Leben in ihm keine Stelle findet, dass alle vernünftige historische Entwicklung sich überhaupt nach Platons Ansicht immer im Kreise dreht und nach Ablauf einer jeden grossen Weltperiode von Neuem wieder anfängt, dass Platon überhaupt alle Fortschritte in Musik, Heilkunde u. s. w. nur als Entartungen auffasst und so von dem Bestreben die Ueberfeinerungen der Cultur zu beseitigen dazu getrieben wird, an die Stelle der letztern selbst die rohe Natur zu setzen, und selbst das ist nicht zu leugnen, dass die Analogien aus dem Thierreich zwar nicht der Grund, wohl aber die Folge hievon sind.

Bezeichnend ist es auch, wenn III. p. 396. E. von dem Satze, dass im Jugendunterricht der schlechte Mann bloss diegematisch dargestellt werden dürfe und freilich auch müsse, da die Krieger allerdings auch seine Natur nothwendigerweise kennen zu lernen haben, die sehr vage Ausnahme gemacht wird, dass es „im Scherz" auch wohl einmal denselben erlaubt sei ihn mimetisch nachzuahmen. Platon denkt dabei ohne Zweifel an die dramatische Gestalt seiner Dialoge und daran, dass er ein Gleiches auch hier noch mit dem Thrasymachos gethan hat. Er lässt sich also den indirecten, komödirenden und satirischen Weg der Bildung zum Wahren und Guten frei und gestattet somit sich als Philosophen, der eben nur für — werdende — Philosophen schreibt, bei welchen ein Ueberwuchern der Sinnlichkeit in Folge dieses Mittels weniger zu fürchten ist, eine grössere Freiheit, ganz ähnlich wie den Wissenden die allen Andern verbotene Lüge verstattet ist[141]). Und in diesem Zusammenhange

141) Aehnlich, aber nicht scharf genug fassen diese Stelle auch schon

löst sich der scheinbare Widerspruch, wenn im Gastmahl (s. Thl. I. S. 402 f.) die Vereinigung des Tragikers und Komikers in derselben Person gefordert, hier dagegen III. p. 395. A. die Unmöglichkeit derselben und nicht bloss ihr factisches Nichtbestehen als ein Beleg für die Richtigkeit des Grundsatzes der Geschäftstheilung geltend gemacht wird; er löst sich, wenn wir nur festhalten, dass uns jene Vereinigung dort allein als die Aufgabe des Philosophen erschien[142]). Dem Philosophen ist unbeschadet jenes Grundsatzes eine höhere Totalität der Thätigkeit möglich, gerade wie das Fürsichsein der Ideen ihre Inhärenz in der höchsten nicht ausschliesst. Haben wir Platon als den eigentlichen Philosophen des Griechenthums bezeichnet, so liegt es doch in der obigen auflösenden Stellung der Wissenschaft innerhalb des wesentlich künstlerischen griechischen Lebens gegeben, dass Platon, anstatt die Kunst richtig begreifen zu können, vielmehr selber ihr Concurrenz machte und eben damit zu einer noch stärkeren Rivalität gegen sie, als seine Vorgänger gedrängt ward. Und gerade weil er nun nicht bloss philosophischer Dichter, sondern auch recht eigentlich philosophischer Dramatiker ist, musste bei seinen ausschweifenden Begriffen von der Hoheit der Philosophie der philosophische Dialog ihm als das allein wahre Drama erscheinen, Epos und Lyrik konnte er dagegen in gewissen Grenzen schon eher stehen lassen. Nichts desto weniger ist die Schwäche dieser Selbstvertheidigung Platons nicht zu übersehen, so fern nicht bloss das Mass, welches er einer solchen mimetischen Darstellung des Schlechten im wahren Staate steckt, vage genug und selbst offenbar nur im Interesse seiner Dialogistik zugelassen, sondern auch jedenfalls von ihm selber hinlänglich überschritten worden ist[143]).

Ruge a. a. O. S. 196. vgl. m. 161., E. Müller a. a. O. I. S. 94. 96. und Munk a. a. O. S. 47.

142) Dies Letztere hat vor mir bereits E. Müller a. a. O. I. S. 232 ff. richtig erkannt; wesshalb aber dennoch weder sein noch irgend ein anderer von den Lösungsversuchen dieses scheinbaren Widerspruchs mich befriedigt, erhellt zur Genüge aus dem im Text Bemerkten selbst.

143) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 57. Wenn er aber ein Versprechen Platons hierin findet, sich für die Zukunft selber in engern Schranken zu halten, so glaube ich hieran nicht.

Unter allen Umständen würde eine Darstellungsweise wie die seine im idealen Staate eine Unmöglichkeit sein. Es geht ihm hier wie allen Doctrinären und Reactionären, wie z. B. auch dem Aristophanes, welcher, wenn eine Zurückführung der ältern athenischen Zustände, wie er sie ersehnt, eine Möglichkeit gewesen wäre, sich bald genug die von ihm so bitter getadelte absolute Demokratie zurückgewünscht haben würde, weil nur diese eine Komödie, wie die seine, zu erzeugen und zu ertragen vermochte und folglich sie allein ihm sein eigentliches Lebenselement gab.

XLIV. Die Abfassungszeit. Verhältniss zu der Weibervolksversammlung des Aristophanes.

Hat sich uns nun im Obigen gezeigt, dass das Werk, in allen seinen Theilen aus einem Gusse und nach einem Plane gearbeitet, von vorn herein die gesammten bisher von uns behandelten Dialoge, unter denen das Gastmahl schon nicht vor 384 herausgegeben sein kann, bereits voraussetzt, so dass folglich auch das, was wir oben S. 92 nur erst als Möglichkeit offen erhielten, jetzt als das einzig Denkbare erscheint, dass nämlich auch jene vorläufige Veröffentlichung einzelner Theile, von der uns Gellius erzählt, zum Mindesten erst nach der Abfassung des Philebos Statt gefunden hat; haben wir ferner gesehen, dass die angeblichen historischen Spuren einer zweiten Redaction, durch welche dem Staate erst die rückweisenden Beziehungen auf alle jene Dialoge eingeprägt sein könnten, durchaus nichtig sind; haben sich endlich diese Beziehungen aber auch als so untrennbar mit dem einheitlichen Gesammtorganismus des Werkes verwachsen gezeigt, dass es vollkommen unbegreiflich sein würde, wie denn die angebliche erste Redaction, die ihrer noch ermangelte, ausgesehen haben könnte; so steht schon hiernach fest, dass das Ganze erst nach der Rückkehr Platons von seiner ersten sikelischen Reise und zwar auch noch gar nicht unmittelbar nach derselben von ihm in Angriff genommen sein kann. Aber auch die Stelle im neunten Buche p. 577. A. f. (s. S. 239 f.), in welchem er unzweideutig auf seinen sikelischen Aufenthalt hinweist, sitzt ebenfalls[144]) zu sehr im ganzen Zusammenhange fest, als dass

144) Wie schon Böckh *De simult.* S. 26. Anm. 9. bemerkte.

man sie mit Morgenstern[145]) erst einer solchen zweiten Ausgabe zurechnen könnte, und der Ausweg, welchen statt dessen Tchorzewski ergreift, um trotz dieser Stelle die Möglichkeit einer frühern Veröffentlichung wenigstens der sieben ersten Bücher festhalten zu können, indem er darzuthun sucht, dass man diese alle unter den ungefähr zwei, von denen Gellius spricht, zu verstehen habe, ist nicht glücklicher zu nennen.[146]) Und so hat denn im Gegentheil sogar Schleiermacher[147]) an sich ganz Recht, wenn er findet, dass jene Stelle sogar nicht bloss auf den Aufenthalt Platons beim ältern, sondern auch beim jüngeren Dionysios anspielen könne. Indessen machen mancherlei Umstände eine so späte Vollendung des Werkes unwahrscheinlich. Wir stiessen bereits auf Spuren (S. 66 u. 171), nach denen die Abfassung des Timäos und Kritias schwerlich unmittelbar auf die des Staates gefolgt ist, und auch die Angabe des Krantor[148]), man habe dem Platon vorgeworfen sein Staatsideal von den Aegyptern entlehnt zu haben, und er habe durch seine Darstellung der Atlantissage dies hernach denn auch selber zugegeben, macht eine geraume Zwischenzeit für die Entstehung jenes doch offenbar gegen die Bücher vom Staate gerichteten Tadels nothwendig.[149]) Dazu kommt nun aber, dass auch der Timäos und Kritias, welche jene Sage enthalten, gleich dem Staate noch keine Spur von der späteren pythagorisirenden Gestalt der platonischen Lehre zeigen und dass man folglich, um für die Entstehung und Ausbildung der letzteren Raum zu gewinnen, auch sie wenigstens nicht allzu tief in das Greisenalter Platons hinabrücken darf, woraus übrigens zugleich folgt, dass die Nachricht des Plutarchos,[150]) die Ursache an der Nichtvollendung des Kritias sei Platons Tod gewesen, keine beglaubigte Thatsache enthalten kann. Und wenn ferner Platon nach dem S. 248 f. Bemerkten auch nicht in Folge des Scheiterns seiner auf den jüngeren Dionysios gesetzten Hoffnungen

145) a. a. O. S. 83.

146) S. darüber Anm. 823. Die Stelle bei Gellius ist übrigens nicht, wie oben S. 88. fälschlich angegeben, XIV, 2., sondern XIV, 3.

147) a. a O. III, 1. S. 603.

148) Bei Proklos zum Timäos p. 24.

149) Tchorzewski a. a. O. S. 118 f.

150) *Plut. Solon c.* 32.

den Gedanken der Ausführung seines Staatsideals durch einen Tyrannen aufgegeben hat, so würde er doch höchst wahrscheinlich, wenn ihm noch vor der Vollendung der Republik der Ruf des Dion an den Hof seines Neffen zugegangen wäre und eben jene Hoffnungen in ihm erregt hätte, in derselben nicht die S. 240 f. hervorgehobene Lücke gelassen haben, zwischen der Schilderung des Tyrannen als des verworfensten und unglückseligsten aller Menschen und der in Anspruch genommenen Möglichkeit, dennoch einen solchen für die Verwirklichung gerade des besten Staates zu gewinnen, und zwar als der beinahe alleinigen Möglichkeit von dessen Verwirklichung, gar keine nähere Vermittlung an die Hand gegeben zu haben. Wir werden also kaum fehlgreifen, wenn wir die Vollendung des Staates noch vor den Tod des älteren Dionysios und somit die Entstehung dieses Werkes ungefähr zwischen 380 und 370 setzen.

Was nun aber Morgenstern zu seiner Hypothese, welcher hernach, wie wir sahen, auch noch viele Andere, bei denen ein gleicher Beweggrund nicht obwaltete, freilich eben desshalb in modificirter Gestalt, beigetreten sind, von einer doppelten Redaction des Ganzen und Tchorzewski zu der seinen von einer Veröffentlichung der sieben ersten Bücher vor Platons erster sikelischer Reise bewogen hat, ist die noch von manchen Andern[151]) getheilte Voraussetzung, dass Aristophanes in seinen Ekklesiazusen die politischen Ansichten Platons verspottet habe. Und in der That, es ist nicht bloss unleugbar, dass der Komiker das Tollhaus, für welches er in diesem Stücke die athenischen Zustände reif erklärt, nach platonischen Idealen ausmalen und so zugleich den letzteren einen Seitenhieb versetzen konnte,[152]) sondern

151) So schon vor Morgenstern Bizet und Lebeau (s. darüber Schnitzer Uebers. der Ekkl. in der Sammlung von Osiander und Schwab, Stuttgart 1854. 16. S. 1264 f.) und nach ihm Spengel *Artium scriptores* S. 135., Bergk *Commentationes de reliquiis comoediae Atticae antiquae*, Leipzig 1838. 8. S. 81. 404. Anm., Meineke *Historia critica comicorum Graecorum*, Berlin 1839. 8. S. 287 ff., Brandis a. a. O. II a. S. 521. Anm. s. und beziehungsweise (s. Anm. 1164) auch Suckow a. a. O. S. 41—45.

152) Er würde dann nämlich damit haben sagen wollen, dass Athen jetzt weit genug dazu gediehen sei, um mit den verrücktesten philosophischen Hirngespinnsten beglückt zu werden. Die Abweichungen seiner Darstellung von der platonischen (s. Stallbaum *Prolegg.* S. LXXIII.,

dern die Uebereinstimmung mancher eigenthümlicher Gedankenwendungen in beiden Werken, z. B. Vers 635 ff. mit V. p. 461 C—E und 465 A. B., 657 mit V. p. 464. D., 672 ff. mit III. p. 416. D., auch wohl 665 und 678 ff. mit V. p. 468. D. ist auch zu auffallend, als dass sie eine bloss zufällige sein könnte.[153]) Allein auf der andern Seite ist es doch gerade so unleugbar, dass alle jene Erfindungen ebenso gut selbständig aus dem eigenen Kopfe des Komikers entspringen konnten, ohne dass er auch nur eine Ahnung davon hatte, wie Platon über den besten Staat dachte.[154]) Warum sollte er denn nicht einfach aus dem damaligen Zustande des athenischen Gemeinwesens, in welchem, wie wenigstens er es auffasste (V. 171—189. 205—208. 298—310. 415 ff. 605 ff. 655 ff. u. ö.), bereits Nichts als roh communistische Einrichtungen, Gelüste und Bestrebungen herrschten, den sarkastischen Schluss haben ziehen können, dass es sonach besser sei auch wirklich den ausgeprägten Communismus ins Leben zu rufen! Warum sollte ihm ferner die hier, wie schon in der Lysistrata und den Thesmophoriazusen, doch so offenbar von ihm angegriffene Zügellòsigkeit und Herrschsucht der athenischen Weiber, jene allgemeine Schamlosigkeit und Lüsternheit unter ihnen, in welcher die jungen noch von den alten überboten werden (V. 877—1111), nicht unmittelbar Stoff zu dem Gedanken haben geben können, dass man doch nur lieber gleich das Regiment auf sie übertragen und sie dann eine förmlich organisirte, ihren buhlerischen Gelüsten entsprechende Männergemeinschaft einführen lassen möge! Oder lag etwa das so fern, Beides sodann zu dem gemeinsamen komischen Ideale einer verkehrten Welt durch die weitere Gedankenverbindung zu vereinen, dass ja die Gütergemeinschaft erst in der Weibergemeinschaft ihren Abschluss finde (V. 614), und dass es unter einem Weiberregiment nicht toller zugehen

---

Jahns Jahrb. LVIII. S. 263 f.) können hiegegen auch nicht, wie es u. A. von Hermann Gesch. u. Syst. S. 537. geschehen ist, geltend gemacht werden, denn sie würden sich sehr leicht eben als Karrikatur begreifen lassen. S. Tchorzewski a. a. O. S. 168—178., der dieselben keineswegs, wie man aus Stallbaums Darstellung schliessen möchte, übersehen hat

153) Tchorzewski a. a. O. S. 168. 171 f. 173. und schon Morgenstern a. a. O. S. 75 f.

154) Teuffel a. a. O. S. 10.

könne, als es schon jetzt in Athen der Fall sei, dass den Athenern, nachdem sie alle möglichen politischen Experimente gemacht und alle möglichen politisch socialen Tollheiten begangen hätten, nur noch diese letzte und äusserste übrig bleibe (V 455 ff.), und dass kein Grund vorhanden sei, warum sie bei ihrer ewigen Neuerungssucht (V. 586 f.) diese unversucht lassen sollten![155]) Und jene auffallende Uebereinstimmung in Worten und Wendungen beim Dichter und beim Philosophen lässt sie

155) In dieser Grundauffassung der Komödie, wie sie im Obigen dargelegt ist, weiche ich zu entschieden von der Stallbaums *Prolegg.* S. LXIX=LXXIV, Jahns Jahrb. LVIII. S. 262—268. ab, nach welcher vielmehr die Träumereien lakonenfreundlicher athenischer Staatsmänner und Kannegiesser und überhaupt die in gewissen athenischen Kreisen herrschende Lakonomanie neben der Verderbniss der dortigen Weiber der Gegenstand des Spottes sein sollen, als dass ich den von ihm eingeschlagenen Ausweg, die Darstellung des Komikers als eine Karrikatur lediglich von spartanischen Einrichtungen begreifen zu wollen, billigen könnte; und der zwischen ihm und Tchorzewski (vgl Anm. 152.) darüber geführte Streit, ob die erstere grössere Aehnlichkeiten mit den letzteren oder mit den platonischen habe, scheint mir sonach für die Hauptsache durchaus unfruchtbar zu sein. Die beiden Zielscheiben des Spottes, welche Stallbaum annimmt, verbinden sich ja zu keiner Einheit, und so wenig es, wie dies namentlich die Wespen beweisen, dem Geiste des Aristophanes zuwider ist, gegen die ochlokratische und die entgegengesetzte oligarchische und lakonenthümelnde Richtung zugleich seine Schläge zu kehren und zu veranschaulichen, wie beide von entgegengesetzten Ausgangspunkten aus zu durchaus verwandten Thorheiten und Verkehrtheiten hintreiben, so spricht doch Nichts dafür, dass er auch hier ein gleiches Verfahren einschlagen wollte. Denn die Anhaltpunkte, welche Stallbaum für seine Auffassung im Stücke findet, sind von Tchorzewski a. a. O. S. 178—180. allzu sehr in ihrer Schwäche aufgedeckt worden, als dass er Jahns Jahrb. a. a. O. S. 265. sie einfach zu wiederholen berechtigt gewesen wäre, ohne eine Beseitigung der Einwürfe Tchorzewskis auch nur zu versuchen. Besonders entschieden aber spricht gegen ihn V. 945. So sehr ich nun aber hiernach mit Schnitzer a. a. O. S. 1267 ff. in seiner Grundanschauung der Komödie übereinstimme, so wenig kann ich doch eben wieder den Wespen zufolge andererseits wiederum dessen Behauptung triftig finden, dass Aristophanes unmöglich Platon habe angreifen wollen, weil Beide über den Werth der lakonischen Staatseinrichtungen vielmehr die gleiche Ansicht gehabt hätten. Acharn. V. 310. 514. beweisen dies wahrlich nicht. Des Aristophanes Ideal war vielmehr die gemässigte Demokratie der marathonischen Zeit.

etwa nur die Erklärung zu, dass der erstere den letzteren vor Augen gehabt habe? Oder ist nicht vielmehr gerade so gut der umgekehrte Fall denkbar,[156]) dass der eben dargelegte Grundgedanke des Komikers ihn ganz selbständig auch zu jenen besonderen Wendungen und Ausdrücken hintrieb, die sehr wohl und natürlich mit demselben zusammenhingen, und dass dann hernach auch der Philosoph, da die Folgerichtigkeit ihn zu eben denselben hindrängte, sie desshalb nicht zu vermeiden gesonnen war, weil der Spott des Komikers schon im Voraus ein lächerliches Licht auf sie geworfen hatte? Lässt sich etwa nicht recht wohl annehmen, dass Platon selbst dies Verhältniss, da er ohne einen Zeitverstoss von ganz unkünstlerischer Art seinem Sokrates einen Rückblick auf eine erst Jahre nach dessen Tode aufgeführte Komödie nicht in den Mund legen konnte, statt dessen dadurch angedeutet hat, dass er ihn vielmehr bei einem in jenem Stücke nicht berührten, aber doch mit diesem ganzen Ideenkreise wohl zusammenhängenden Punkte, nämlich der Weibergymnastik, im Gegentheil die Voraussicht aussprechen lässt, es werde derselbe den Spott der Komiker reizen (V. p. 452. B. C. vgl. 457. A. B., s. o. S. 169.)[157])! Und wenn jene beiden Möglichkeiten an sich gleich denkbar, dass dann die letztere die wirklich zutreffende ist, dies lässt sich nicht bloss, wie bisher geschehen, aus der platonischen Republik, sondern eben so gut auch aus dem aristophanischen Stücke beweisen, sofern die in demselben scherzhafterweise gemachten politischen Reformvorschläge ausdrücklich als noch von Niemandem zuvor ausgesprochen bezeichnet (V. 578 f.) und eben desshalb nicht bloss durch andere, verwandte, welche minder durchgreifend, aber dem gemeinen Verstande des Pöbels einleuchtender sind (V. 415 ff.), vorbereitet, sondern auch mit vielen komischen Bedenken (V. 574 ff. 583 ff.) und Verwahrungen vor Missverständniss (V. 588 ff.) vorgetragen

---

156) Vgl. Teuffel a. a. O. S. 19 f.

157) So gewendet, wird diese Auffassung von den Einwürfen Tchorzewskis a. a. O. S. 181 f. vgl. 185. nicht getroffen. Die Vermuthung von Munk a. a. O. S. 297. dagegen, dass die Bezeichnung der die Weiber betreffenden Einrichtungen in Platons Staat (V. p. 451. C. s. o. S. 169 f.) als des Weiberdramas gleichfalls das obige Verhältniss andeuten solle, erscheint mehr als gewagt.

werden[158]). Wollte man hiegegen einwenden, dass die gleichfalls so überaus zögernde Art, mit welcher Platon im fünften Buche seine Ideen von der Weiber- und Kindergemeinschaft der Wächter einführt, dieselben als etwas ganz Neues und bisher Unerhörtes erscheinen lässt[159]), so bleiben sie dies ja auch so in der That, wenn nur Niemand vorher sie bereits im Ernste

158) Teuffel a. a. O. S. 18. — Der Abh. von Zimmermann *De Aristophanis et Platonis amicitia aut simultate*, Marburg 1834. 4., welche sich gleichfalls für die frühere Abfassung der Ekklesiazusen erklärt, habe ich leider nicht habhaft werden können. — Durch das Obige erscheint übrigens eine dritte, an sich allerdings auch noch denkbare und von Vater Jahns Archiv IX (1843.) S. 198 f. und nach ihm von Teuffel a. a. O. S. 19. hervorgehobene Möglichkeit, die auffallendsten Uebereinstimmungen beider Darstellungen durch die gemeinsame Benutzung einer dritten, früheren zu erklären, als unthunlich. Nach Aristoxenos und Phaborinos b. *Diog. Laërt.* III, 37. 57. wäre nämlich fast der gesammte Inhalt der platonischen Politie schon in der Antilogik des Protagoras zu finden gewesen. Jedenfalls liegt hierin vielmehr eine Uebertreibung, denn mit wie vollem Recht Aristophanes die Neuheit jener Ideen hervorhebt, erhellt daraus, wenn Aristoteles *Pol.* II, 7. i. A. Bekk. ausdrücklich sagt, dass alle sonstigen Staatstheorien sich näher an das Bestehende hielten, als die Platons, und dass namentlich kein Anderer Neuerungen wie die Weiber- und Kindergemeinschaft und die Syssitien der Weiber vorgeschlagen habe. Ob man aber freilich andererseits diese ganze Nachricht mit Hermann a. a. O. S. 694. Anm. 672. und Tchorzewski a. a. O. S. 186 f. auf das erste Buch der Republik beschränken darf, steht um so mehr dahin, als der gesammte Standpunkt des Protagoras nach allen sonstigen Angaben noch viel zu naiv ist, um es glaublich erscheinen zu lassen, dass er seine Eristik auch bereits auf die Frage nach dem grössern Nutzen der Gerechtigkeit oder der Ungerechtigkeit ausgedehnt haben sollte. Frei *Quaestt. Protag.* S. 187 f. vermuthete übrigens, dass dieselbe vielmehr in einer andern Schrift περὶ πολιτείας gestanden habe; allein inzwischen hat sich mit höchster Wahrscheinlichkeit die Einerleiheit der ἀντιλογικά mit dem Hauptwerke Ἀλήθεια ergeben (s. Bernays Rhein. Mus. N. F. VII. S. 404 ff.), welches ja recht wohl von so umfassendem Inhalt gewesen sein kann.

Auch die Ansicht Steinharts a. a. O. V. S. 685 f. Anm. 194., dass die dem Kyniker Diogenes bei *Diog. Laërt.* VI, 72. zugeschriebenen roh communistischen Lehren schon früher in der kynischen Schule aufgetaucht und neben etwaigen mündlichen Aeusserungen Platons (vgl. Anm. 164) das wahre Stichblatt des Aristophanes seien, fällt nach dem Obigen zusammen.

159) So Morgenstern a. a. O. S. 77. Anm. 24.

aufgestellt hatte und wenn sie doch überdem von jenen Tollhäuslereien des Aristophanes verschieden genug waren. Bedarf es noch dessen hinzuzufügen, dass Platon im Stücke nirgends genannt ist, ganz wider die sonstige Weise des Komikers, welcher bekanntlich stets deutlich genug zu sagen oder wenigstens anzudeuten pflegt, wen er meint[160])! Die Erklärung (V. 571.), dass die Einrichtungen der Praxagora und die Begründung derselben die Ausgeburt einer *φρὴν φιλόσοφος* seien, enthält eine solche Andeutung selbst auch nur im Allgemeinen für den philosophischen Ursprung dieser Ideen bei der weiten und unbestimmten Bedeutung, welche das Wort *φιλόσοφος* damals noch hatte, nicht[161]), und die vermeintlichen Anspielungen auf den ursprünglichen[162]) Namen des Platon, Aristokles, V. 647 ff. 994 ff., sind eitel Täuschung[163]).

Es versteht sich nach diesem Allen von selbst, dass wir auch der vermittelnden Annahme[164]), als habe der Spott des Aristophanes sich gegen mündliche, in das grössere Publicum gedrungene Aeusserungen des Platon gerichtet, nicht beizutreten

160) S. Stallbaum *Prolegg.* S. LXXII, Hermann a. a. S. 537. u. A.

161) Dies gegen Morgenstern a. a. O. S. 77. Anm. 24.

162) S. darüber bes. Hermann a. a. O. S. 23. u. 92 f. Anm. 31.

163) Dass der Aristyllos (Deminutiv von Aristokles) V. 647 ff. Reichth. V. 313. nicht mit Platon dieselbe Person sein kann, haben Vater am zuletzt angef. O. u. bes. Stallbaum Jahns Jahrb. LVIII. S. 261 f. zur Genüge erwiesen. Um aber gar den *ἄριστος γραφέων* V. 995. durch die gesuchtesten Beziehungen, in denen namentlich Tchorzewski a. a. O. S. 153 ff. und Suckow a. a. O. S. 44 f. einander überboten haben, auf Platon zu deuten, dazu gehört bei der Einfachheit des Sinnes ein hoher Grad von vorgefasster Meinung. Derselbe Witz (wir würden im Deutschen vielmehr gesagt haben „dein Liebhaber ist der Todtengräber") geht überdies schon mehrfach in anderer Wendung vorauf (V. 905. 932.), und die ironische Bezeichnung *ἄριστος γραφέων* erklärt sich eben so einfach aus dem von Tchorzewski selbst S. 154. Bemerkten: *tales lecythi* [nämlich *sepulcrales*, cf. v. 538., *in plebeculae usum fabricari (!) solitae*] *quum vilioris essent pretii* (cf. Ran. 1236) *videntur a sellulariis opificibus ita plerumque fuisse variegatae, ut pigmentorum potius versicolore ornatu splenderent ..... quam ab ingenua arte commendarentur.*

164) Von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 32 550. vgl. 64. und Steinhart a. a. O. V. S. 193. vgl. 685 f. Anm. 194. Auch Suckow a. a. O. S. 45. lässt diese Möglichkeit offen. S. dagegen Anm. 915.

vermögen. Wir haben aber auch überdies S. 105 bereits gesehen, dass Platon aller Wahrscheinlichkeit nach in dem mindestens nach 394 (s. Thl. I. S. 211) abgefassten Theätetos seine politischen Ideale noch nicht kennt, so dass sie also im Jahre 392, der muthmasslichen Aufführungszeit der Ekklesiazusen, selbst unausgesprochenerweise schwerlich bereits existirten. Und wollte man auch wirklich mit Tchorzewski[165]) diese Zeit bis 389 hinabrücken, so hat es doch wenig Wahrscheinlichkeit, dass die politischen Ideen Platons vor der Gründung seiner Schule, 389 oder 388, und anders als durch seine Schüler auf dem Wege bloss mündlicher Vermittelung überhaupt in das grössere Publicum dringen konnten[166]), und im Staate selbst sind, wie wir S. 168 f. bereits sahen, auch nicht die geringsten Spuren davon zu finden, dass dies überall vor der Abfassung desselben geschehen war.

Es würde nun freilich interessant genug sein zu erforschen, wann diese praktische Philosophie Platons auch nur erst in seinem Geiste zum Abschluss gedieh, und wenn daher die Stelle aus dem siebten der pseudoplatonischen Briefe p. 326. A. B. und andere Aeusserungen der Alten, auf welche sich Morgenstern und Tchorzewski[167]) für ihre Zwecke allerdings mit Unrecht berufen[168]), doch so viel wirklich aussagen, dass Platon schon bei seiner ersten Ankunft in Syrakus seine späteren Ueberzeugungen in sich getragen, ja bereits von dem älteren Dionysios eine Verwirklichung derselben erhofft habe; so sind sie in dieser Beziehung in der That für uns beachtenswerth. Nur ist dabei nicht zu vergessen, wie wenig Verlass doch nach der eben hinsichtlich des Kritias gemachten Erfahrung auf die Angaben des späteren Alterthums über die Entstehungszeit platonischer Werke oder platonischer Lehren ist, und wie wenig dieselben

---

165) Der von ihm hiefür versuchte Beweis ist in seinen *Opuscula postuma ed. Struve*, Kasan 1856. 8. enthalten, die mir aber nicht zur Hand sind.

166) Munk a. a. O. S. 298.

167) Tchorzewski a. a. O. S. 131—133. citirt *Olympiod.* im Leben Platons, *Plut. Philos. c. Princ. disp.* p. 779. z. E. *Aristid. Or.* II. *Plat. T.* II. p. 229. z. E. 232.

168) Morgenstern a. a. O. S. 81. selber gesteht zu: *haec omnia etiam ad sermones Platonis, non ad librum referri posse, nemo non videt.*

auf einer gesicherten Ueberlieferung beruhen. Und selbst der siebte Brief, so sehr er sonst aus guten Quellen geschöpft zu haben scheint, kann doch wenigstens da nicht aufkommen, wo die inneren, in den platonischen Werken selbst enthaltenen Spuren ihn etwa Lügen strafen sollten. Wir haben also zu sehen, ob aus dem Staatsmanne sich bereits abnehmen lässt, dass oder wie weit Platon bei seiner Abfassung schon alle jene späteren Ueberzeugungen hatte, wenn er es auch dem Zwecke dieses Werkes nicht für angemessen fand sie alle in demselben niederzulegen.

XLV. Verhältniss zum Staatsmann.

Auf den ersten Anblick scheint nun die Gestalt, in welcher uns die politische Lehre in beiden Dialogen entgegentritt, eine so gründlich abweichende zu sein, dass Suckow[169]), welcher zuerst diesen Punkt hervorhob, nicht ohne guten Schein die Unächtheit des Staatsmannes aus demselben erschliessen zu müssen glaubte, und zwar um so mehr, als diese Abweichungen zum Theil der Art zu sein scheinen, dass sie sonst mehr eine sprungweise Veränderung, als eine allmälige innere Weiterbildung von Platons Ansichten, ganz anders, als wir es sonst bei ihm gewohnt sind, einschliessen würden. Dem gegenüber ist aber bereits von Deuschle[170]) der scharfsinnige Versuch gemacht worden, sie als bloss scheinbare und lediglich in der abweichenden Darstellung beider Dialoge, wie sie die verschiedene Abzweckung von beiden erfordert, begründete nachzuweisen.

In beiden Werken ist allerdings das Ideal des Staates gleich sehr die unbedingte Herrschaft der Intelligenz. Aber im Staatsmann wird dies in der vollsten Schroffheit dahin aufgefasst, dass diese Intelligenz eine ganz absolute ist, die daher ihre Gesetze auch lediglich in sich selber hat und durch keine vorgefundene

169) a. a. O. S. 90 f. Gegen den von ihm gemachten Versuch, aus *Aristot. Pol.* IV, 2, 3. p. 1289b, 5 ff. die Unächtheit des platonischen Politikos zu erweisen, ist bereits von mir in Jahns Jahrb. LXXI. S. 639 f. und von Deuschle Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen X. S. 392 f. das Nöthige bemerkt worden, und noch ausführlicher hat Wagner in seiner Ausg. und Uebers. des Staatsmanns, Leipzig 1856. 12. S. XXXVII ff. diesen Punkt behandelt.

170) Der platonische Politikos bes. S. 35 f.

Verfassung und Gesetzgebung beschränkt, ja nicht einmal an ihre eigenen Gesetze dergestalt gebunden ist, dass sie dieselben nicht nach Massgabe jedes einzelnen Falles modificiren sollte; und so wird denn dies Ideal dort auch einfach als ein unter Menschen unausführbares und nur durch die göttliche Weltregierung erfülltes bezeichnet. In der Republik dagegen ist von diesem höchsten Ideale gar nicht ausdrücklich die Rede, sondern es wird einfach das Muster einer zwar schwer und wohl nur annäherungsweise ausführbaren, aber doch immerhin unter Menschen ausführbaren Staatsverfassung entworfen, innerhalb deren unwandelbaren Grenzen sich sodann die philosophischen Herrscher zu bewegen haben. Beides ist nun freilich, wie Deuschle richtig bemerkt, an sich kein Widerspruch. Denn was im Staatsmann an allen menschlichen Gesetzen getadelt wird, dass sie nicht auf alle einzelnen Fälle passen, schliesst ja an sich die Möglichkeit nicht aus, eine auf dieselben unwandelbaren logischen Gesetze, welche der menschlichen Intelligenz eben so gut wie der göttlichen immaniren, gegründete Verfassung zu entwerfen, welche eben desshalb für die Autokratie der philosophischen Herrscher gleichfalls keine äussere Schranke ist, sondern in der sich vielmehr eben diese Autokratie erst recht erfüllt und die überdem der besonderen Erwägung jener Herrscher für ihre Anwendung im Einzelnen noch immer genügenden Spielraum lässt; denn[171]) eben jenem obigen im Staatsmann aufgestellten Satz entspricht es ja ganz, wenn Platon auch hier sich bestimmt sieht, eine allzusehr ins Einzelne eingehende Gesetzgebung zu verwerfen (s. o. S. 150) und vielmehr alles dies Einzelne ruhig den Nachwirkungen jener allgemeinen Verfassungsgrundsätze und der Einsicht der Herrscher zu überlassen. Und bei genauerer Betrachtung sieht man denn auch recht wohl, dass auch dies Staatsideal dem Platon immerhin nur noch ein unvollkommenes Abbild jenes höchsten Musters der göttlichen Weltregierung bleibt, und dass es das Vollkommenste eben nur für die Erde, diesen unvollkommensten aller Weltkörper, dass es mithin nur ein unbedeutendes Glied in der grossen Kette der sittlichen Weltordnung ist, in deren Harmonie mit der natürlichen, wie sie erst in der Republik und dem Timäos zusammen

171) Wie auch schon Zeller Plat. Stud. S. 41. richtig gesehen hat.

zur abgeschlossenen Darstellung gelangt, eben jene göttliche Weltregierung erst erschöpft ist. Kurz, man erkennt deutlich, dass der Staatsmann die ersten schwachen Keime zu Dem enthält, was im Philebos, Staat und Timäos zur vollendetsten Ausführung gelangt. Und noch weniger kann es eben hiernach stören, dass im Politikos der wahre Staat, d. h. eben das Weltganze, eine Monarchie, die Alleinherrschaft Gottes ist, noch daraus auf eine dort noch vorhandene Vorliebe Platons für eine solche auch im menschlichen Staate geschlossen werden[172]); sondern gerade wie dort p. 311. A. die Einheit oder Mehrheit der Herrscher für gleichgültig erklärt wird, so geschieht es auch in der Republik, und es erklärt sich aus dem Obigen sehr leicht, dass dort darauf Gewicht gelegt wird, wie höchstens eine geeignete menschliche Persönlichkeit und auch diese nicht einmal vorhanden sein würde, während hier nur bei der Einführung der wahren Verfassung, nicht aber im Verlaufe ihres Bestehens ein Gleiches zu fürchten ist.

Aber mit dem Allen ist doch immerhin die Frage noch nicht beantwortet, wie weit sich in dem Keime des Politikos die Vorbildung dieses späteren Baumes bereits verfolgen lässt. Es findet sich daselbst noch nicht die geringste Andeutung darüber, wie der dort getadelte Mangel menschlicher Gesetze dennoch durch ein wirklich ausführbares Staatsideal annähernd zu überwinden sei, es wird noch nicht im mindesten auf eine bestimmte Verfassung hingedeutet, an die der Staatsmann gebunden sei, es werden vielmehr unmittelbar die empirisch gegebenen Verfassungen, in denen die detaillirteste Gesetzgebung herrscht, die den Staatsleitern auch für alle einzelnen Fälle ihr Handeln vorschreibt, stufenweise als die allein möglichen Nachahmungen des Weltstaats hingestellt, und nur das harmonische Gewebe von Tapferkeit und Besonnenheit im Staate, welches am Schlusse zur Aufgabe des wahren Politikers gemacht wird, bildet bereits unmittelbar den Staat der Politeia vor. Lassen sich nun diese Verhältnisse wirklich mit Deuschle daraus begreifen, dass der Staatsmann ein dialektisches, die Politie dagegen ein dialektisch-ethisches Werk ist, und dass der

172) Diesen Fehler begeht selbst Steinhart a. a. O. III. S. 621 f. V. S. 248.

erstere nur die Aufgabe habe, den Dialektiker über die Schranken des gewöhnlichen Staatslebens zu erheben und ihn vielmehr als den wahren Staatsmann darzustellen, dergestalt dass die Position zu jener Negation, die nähere Ausfüllung zu dieser ihm nur erst im Allgemeinen zugewiesenen Stellung bis auf jene Skizze am Schlusse einer späteren Darstellung vorbehalten bleibt? Wohl beweist diese Schlusserörterung, dass Platon nicht mehr ganz dem Zuge des Gorgias und Theätetos bei der Abfassung des Staatsmannes folgt und die Politik, welche der Philosoph in den verderbten Staaten der Gegenwart auf eigene Hand im beschränkteren Kreise seiner Freunde zu treiben gezwungen, ihm nicht mehr, wie dort, die höchste ist, sondern dass er den Fall einer wirklichen Herrschaft des Philosophen im Staate bereits als solche im Auge hat. Aber dass er diesen Zustand doch nur noch für einen, wenn auch unter besonderen Verhältnissen möglichen, so doch mehr oder weniger vorübergehenden ansieht und noch nicht davon überzeugt ist, dass die Dauer desselben durch die in jener Schlusserörterung angeregten Massregeln auch unter den folgenden Geschlechtern sich sichern, ja sogar in noch vervollkommneter Gestalt sich sichern lasse, dafür scheint die Erklärung, dass der ächte Herrscher sich nun einmal nicht so herauserkennen lasse wie die Königin unter den Bienen, p. 301. D. E., um so unzweideutiger zu sprechen, als die ausdrückliche ganz entgegengesetzte Erklärung in der Republik VII. p. 520. B., dass die Herrscher im wahren Staate in jeder Beziehung den Bienenköniginnen vergleichbar seien, nur als ein berichtigender Rückblick auf jene erstere, als ein Zeugniss, welches Platon von der inzwischen erfolgten Fortbildung seiner Ansichten selber ablegen will, aufgefasst werden zu können scheint. Und so darf man denn wohl annehmen, dass das nachmalige Staatsideal Platons bei der Abfassung des Staatsmannes auch in seinem eignen Geiste noch nicht weiter entwickelt war, als er es in diesem Dialoge ausdrücklich darlegt, dass er aber allerdings zu dem Fortschritte, welchen dasselbe in seinem Denken seit der Abfassung des Theätetos bis dahin gemacht hat, vorzugsweise durch das praktische Beispiel, welches er inzwischen in Grossgriechenland am Archytas vor Augen gehabt hatte, angeregt ward und so in der That, wie der siebte Brief und jene andern Berichte des Alterthums be-

haupten, wenigstens die Ueberzeugung, dass ein wahrhaft guter Staat nur der von einem Philosophen beherrschte sein könne, schon zu dem älteren Dionysios mitbrachte.

Auffallender erscheint es auf den ersten Anblick, dass der Politikos ausser der besten Verfassung noch sechs, die Politie nur noch vier kennt, dass ferner dort unter den sechs die drei schlechteren sich als Zerrbilder zu den drei besseren verhalten, dass dort (p. 301. A. B.) die absolut beste und die beste von jenen letzteren drei gleich sehr Königthum, die dann folgende aber Aristokratie heisst, während hier beide Ausdrücke gleichmässig nur von der idealen Staatsform gebraucht werden (IV. p. 445. D. IX., p. 580. 587.) und, was dort Aristokratie, hier vielmehr Timokratie genannt wird, dass also hier mit der dortigen Unterscheidung besserer Verfassungen und ihrer Zerrbilder die Mittelstufe des gesetzlichen Königthums und die Sonderung einer gesetzlichen Demokratie von einer ungesetzlichen ganz wegfällt, und dass endlich dort die Demokratie höher als die Oligarchie gestellt wird, hier umgekehrt. Man könnte sich versucht fühlen, auch diese Abweichungen aus einer wirklichen Umwandlung in Platons Ansichten zu erklären[173]), und zwar um so mehr, als sie mit aus jener Grundabweichung hervorgehen: denn sind im Ganzen nicht der Vernunftstaat, sondern nur die Gesetzesstaaten die ausführbaren, so bedingt dies ihre höhere Stellung als der relativ besten und besseren, während auf dem Standpunkte der Republik nur von einer guten Verfassung und von mehr oder minder schlechten die Rede sein kann. Allein es liegt auf der Hand, dass sich hieraus keineswegs alle jene Abweichungen erklären lassen, und dass daher an dieser Auffassung nur, so weit dies der Fall, festzuhalten ist, während ein noch weiteres Vorgehen auf diesem Wege uns eben auf einen solchen unbegreiflichen Sprung in Platons Entwickelung führen würde, wie wir ihn vorhin angedeutet haben. Dazu kommt aber noch, dass nach dem Dargelegten „die Eintheilung der Verfassungen im Politikos die umfassendere zu sein scheint“ und dieser Sprung also sogar einen Rückschritt einschliessen würde. Und so wird denn im Wesentlichen vielmehr an der Entscheidung von Deuschle festzuhalten sein, die wir nicht besser, als

173) Mit Zeller Phil. d. Gr. II. S. 293 f.

mit dessen eignen Worten wiedergeben können. „Der Haupt„unterschied, aus dem andere hervorgehen, ist der, dass Platon „in der Politeia die Unterscheidung von gesetzlichen und unge„setzlichen Verfassungen hat fallen lassen. Aber sie war auch im „Politikos nur der Meinung anderer Politiker entlehnt. Platon „kritisirt sie 292. A. B. und findet den Eintheilungsgrund nicht „minder unzureichend, als den nach der Zahl der Regierenden. „Dennoch behält er ihn später noch bei; aber das lässt er doch „durchschimmern, dass für ihn allein" (gerade wie in der Politie) „der psychologische Eintheilungsgrund Wahrheit hat, wel„cher von der ἐπιστήμη bis zur ἄγνοια und ἐπιθυμία herabführt. „Wollten wir aus diesem Gesichtspunkt nachträglich eine Ord„nung der Verfassungen im Sinne Platons entwerfen, so dürften „wir ganz auf dieselben Verfassungen kommen wie in der Poli„teia. Aber das ist eine dem Politikos fernliegende Aufgabe. „Hier kam es Platon nur darauf an, die Eigenthümlichkeit der „empirisch vorhandenen Staatsformen seiner dialektisch zu suchen„den gegenüberzustellen. Wie wir sahen, ist gerade das Gesetz „der Angelpunkt, um den sich die Untersuchung bewegt" ... und wenn daher „in der Politeia die gesetzliche Monarchie fehlt, „so ist das ganz natürlich. Da es hier nur auf die Persönlich„keit des Monarchen und das Ziel seines Wollens ankommt, ver„lor der andere Gesichtspunkt seine Selbständigkeit. Was em„pirisch als gesetzliche Monarchie auftritt, müsste entweder eine „Darstellung der besten Verfassung sein oder als Entartung „unter die Tyrannis gehören. Die Politeia hat ein Recht, jene „Mittelstellung nicht zu beachten, weil eben der Monarch zu„gleich der Gesetzgeber ist; im Politikos aber musste es Platon „besonders wichtig sein zu zeigen, dass sein Ideal durchaus „nicht mit dem ἔννομος μόναρχος der gewöhnlichen Meinung iden„tisch sei — so lange es diesem an der Dialektik gebricht." Mit dem, was er im Politikos Aristokratie nennt, aber geht es „umgekehrt, wie mit der Monarchie. Während diese zum Theil „im besten Staate verschwand, bemächtigt sich Platon des Na„mens" Herrschaft der Besten, „der gewöhnlich für eine andere „Verfassung gebraucht ward, und legt ihn der seinigen bei," während er für jene andere den Namen Timokratie erst neu ausprägt (s. o. S. 230) ihrem Wesen und Grundcharakter gemäss. „Im Politikos folgt er dem Herkommen." Fehlt endlich in der

Republik die gesetzliche Form der Demokratie, so ist auch das „ganz natürlich, denn es tritt innerhalb dieser Verfassung höch„stens ein Mehr oder Minder, aber kein verschiedenes Princip „hervor." Wird schliesslich im Politikos sogar der ungesetzlichen Demokratie der Vorrang vor der Oligarchie eingeräumt, so erklärt sich dies theils daher, weil Platon dort „den Unterschied „des gesetzlichen und ungesetzlichen Staates im Dienste der „höhern Idee des Ganzen durchzuführen hatte. Der fällt in der „Politeia weg; darum spricht er hier eben nur von der Demo„kratie überhaupt, ohne Arten zu unterscheiden. Sodann beur„theilt er die Verfassungen erst in der Politeia nach ihrem „Werth an sich, dem Princip, das sie in sich tragen, und dem „Ziel, dem sie zustreben. Dagegen ist sein Urtheil in dem Po„litikos im Ganzen ein negatives. Es fragt sich im Grunde nur, „wo der Mensch, der seine Aufgabe erkennt und für sich per„sönlich erfüllen will, also der Dialektiker, falls er eben nicht „selbst herrschen kann, am Besten und Ungestörtesten leben „wird. Und das muss natürlich unter der Verfassung sein, de„ren Kraft zum Bösen am Geringsten ist. Daher hat die Rang„ordnung der Verfassungen im Politikos nicht eigentlich Werth „für eine politische Theorie, sondern nur in so fern, als der „Staat als äussere Bedingung erscheint für das Leben und Stre„ben des Dialektikers."

Was nun aber jene ersten wirklich positiven Grundzüge einer idealen Politik anlangt, wie sie der Schluss des Staatsmannes enthält, so sind sie wenigstens durchaus nicht so beschaffen, dass etwas von ihnen „in der Republik zurückgenommen werden müsste," sondern durchaus so, dass sie hier „durch weitere Entwickelung ergänzt werden"[174]). Schon dort ist das Ziel des Staates die engste und innigste Harmonie und die Idee des Guten — wenn auch noch nicht unter diesem ausdrücklichen Namen — das Princip derselben, schon dort wird daher nach ihrem Muster eine Reinigung des Staates von allem Schlechten als die Grundbedingung seines Bestehens vorgeschrieben und (p. 309. A.) Tugend und Freiheit identisch gesetzt, so wie die Erziehung als sein eigentlicher Mittelpunkt, als deren Voraussetzung aber die Prüfung der erforderlichen Anlagen hin-

174) Zeller Plat. Stud. S. 41.

gestellt, endlich auch als die Hauptverschiedenheit unter den letzteren bereits die der ruhigern und bewegtern, besonnenen und tapfern Anlage und als Ziel der Bildung eben die Ausgleichung dieser Verschiedenheit bezeichnet. Es bedurfte nur eines näheren Eingehens auch auf die Gradunterschiede der menschlichen Anlagen, und der entwickeltere Standpunkt der Politie ergiebt sich hieraus vollständig. Nur scheinbar ist die Abweichung, wenn nach dem Politikos der wahre Staatsmann die ganz Unbegabten zu Sklaven machen soll, nach der Republik dagegen keinem Genossen des Idealstaats, ja nicht einmal einem andern Griechen dies Loos widerfahren darf, denn diese Letztere Bestimmung ergab sich erst mit der festern Abgrenzung des Musterstaates als eines lediglich griechischen, die noch ausserhalb der Aufgabe des Politikos liegt. Hält man dies Letztere nur im Auge, so findet man klar genug in der obigen Aeusserung schon ganz dieselbe Ansicht über die Sklaverei, wie im Staate, angedeutet. Als ein zweites Hauptmittel zur Erreichung der Ziele eines vernünftigen Staates erscheint sodann gerade wie in der Republik bereits die Beaufsichtigung der Ehen, und es liegt auf der Hand, warum diese erst in letzterm Dialog die Weibergemeinschaft der Wächter mit in sich aufnehmen konnte, für den dritten Stand dagegen fallen gelassen werden musste: denn die Voraussetzung hierzu, die ständische Gliederung, beruht ja eben auf dem nähern Eingehen in die Gradunterschiede der Anlagen, welches, wie gesagt, erst hier vorgenommen wird. Daraus aber ergiebt sich nothwendig auch das Weitere, dass hier der Gesichtspunkt der geschlechtlichen Vermischung von Personen entgegengesetzter — tapferer und ruhiger — Natur mit einander ganz hinter dem verschwindet, die Tüchtigsten möglichst oft zu diesem Geschäfte heranzuziehen, weil diese eben vermöge der ja gerade hierauf ausgehenden, von ihnen empfangenen Erziehung am Meisten eine Ausgleichung jenes Gegensatzes in sich tragen[175]). Jede Anordnung über das Vermögen der Bürger fehlt dagegen im Staatsmann, weil sich dieser Dialog eben weise auf die Grenzen seiner Aufgabe beschränkt und nur diejenigen Grundzüge der wahren Politik zur Darstellung bringt, in welchen diese unmittelbar das Wesen

175) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 561.

der dialektischen Thätigkeit, welche überall das Entgegengesetzte zu einer höhern Totalität zu vereinen strebt, zu beleuchten geeignet ist[176]).

Schärfer und richtiger, als es von uns im ersten Theile geschehen ist, hat inzwischen Deuschle[177]) den Mythos im Staatsmann zu erklären gesucht und bestimmter die unmittelbar von Gott regierte Weltperiode auf die Welt nach Seiten ihres Aufgehens in den Ideen und die entgegengesetzte auf sie nach Seiten ihres relativ selbständigen Bestehens vermöge des ihr beigemischten entgegengesetzten Princips, der Materie, gedeutet und von da aus scheinbar ganz folgerichtig unsere nach dem Vorgange Anderer festgehaltene Auffassung des Zustandes in der ersten Periode, in welchem die Menschen nicht in Staaten, sondern nur in Heerden zusammenlebten, als des blossen Naturstaats verworfen. Allein er hat selbst nicht leugnen können, dass am Schlusse der ganzen Darstellung gerade umgekehrt die Schilderung der zweiten Periode sich dahin berichtigt hat, dass sie von der ersteren Alles in sich aufgenommen, was nicht bloss Ideal, sondern empirische Wirklichkeit ist[178]). Und gerade wenn *somit* keiner von beiden Weltzuständen für sich das Richtige liefert, so müssen der Schilderung des ersteren im Gegentheil Züge beigegeben sein, in denen sich die Mangelhaftigkeit ausspricht, welche diesem Ideale anklebt. Der vernünftige Geist gelangt hier ja eben noch zu gar keinem selbständigen Bestehen, sondern geht gleich der Natur unmittelbar in den Ideen auf: ausdrücklich sagt uns dies ja der Mythos in seiner Sprache, indem er uns erklärt, dass damals Thiere und Menschen gleich klug waren. Und so hat denn auch der Zweifel, welcher daran geäussert wird, ob die Menschen jenes goldenen Zeitalters wirklich geistiger fortgeschritten waren, vollkommen seine Bedeutung und das Ganze mit der Art, wie in der Republik der gesunde Schweinestaat und der ausgeartete Staat im Verhältniss zu einander behandelt werden, seine Parallele[179]), nur mit dem Unterschied, dass hier der Naturstaat nur als das gesunde materielle

176) Vgl. Deuschle a. a. O. S. 33—35.

177) Jahns Jahrb. LXXI. S. 761—768 und a. a. O. S. 6—17.

178) S. a. a. O. S. 12.

179) Zeller Phil. d. Gr. II. S. 287 f.

Element des Idealstaats, dort umgekehrt als die störende Beimischung des idealen Weltzustandes erscheint. Und dass der Gedanke, dass für den Menschen im Unterschiede vom Göttlichen der allleridealste Zustand nicht als ein gegebener, sondern nur als ein selbsterkämpfter wahren Werth habe, kein dem Platon fremder sei, dafür zeugen Phädon und die Republik selbst, dafür ist vor Allem der Mythos des Aristophanes im Gastmahl anzuführen, weil in ihm derselbe Gegensatz zwischen Erdgeburt und gegenseitiger Zeugung wie in dem des Politikos vorkommt und somit doch auch wohl in beiden Mythen nicht verschieden gedeutet sein will. Und nun begreifen wir auch erst, wie sehr der Mythos am Schlusse des dritten Buchs der Politeia sich an den des Politikos anlehnt, und dass die Erdgeburt, auf welche hier die schroffe Ständetrennung zurückgeführt wird, nicht bloss Autochthonie bedeutet, sondern den Sinn hat, dass selbst vom idealsten menschlichen Zustande, d. h. also von der Präexistenz, ein bereits eben so schroffer Unterschied der Begabung unter den verschiedenen geistigen Individualitäten sich nicht ausschliessen lässt, wie denn dies schon der Hauptmythos des Phädros vor Augen führt, und dass derselbe also auch in der höchsten und letzten Instanz ein natürlicher und nicht künstlicher ist. Dass aber die beiden Weltzustände im Staatsmann, wenn sie auch vorzugsweise in Wahrheit vielmehr ein Ineinander darstellen, doch in abgeschwächtem Masse wirklich auch zeitlich mit einander wechseln, dies bringt uns der Zahlenmythos im achten Buche des Staates zur Anschauung. Und so finden denn in der That auch die mythischen Darstellungen der frühern Dialoge in diesem letzteren Werke ihren Abschluss, wenn auch noch nicht ihren letzten[180]).

---

180) Eine eingehendere Erörterung der obigen Differenz zwischen Deuschle und mir muss einem andern Platze vorbehalten bleiben.

DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG

DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE

EINLEITEND DARGESTELLT

VON

DR. FRANZ SUSEMIHL,

AUSSERORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD.

ZWEITEN THEILES ZWEITE HÄLFTE.

LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1860.

SEINEM VEREHRTEN GÖNNER

G. F. SCHÖMANN

IN AUFRICHTIGER HOCHACHTUNG

GEWIDMET

VOM

VERFASSER.

Vorwort.

Indem ich nunmehr die letzte Abtheilung des vorliegenden Werkes dem Publicum übergebe, habe ich es für die Vollständigkeit desselben sehr zu beklagen, dass ich für die Thl. I. S. 9. u. Vorr. S. IX f. in Aussicht gestellte Besprechung auch der zweifelhaften und unächten Schriften unter Platons Namen, insonderheit aber für die dort gleichfalls versprochene kritische Uebersicht der bisherigen Untersuchungen über die Abfolge der platonischen Werke keinen Raum mehr übrig behalten habe, indem das mit meinem verehrten Verleger verabredete Mass ohnehin schon weit überschritten worden ist und ich demselben nicht zumuthen mochte noch grössere Opfer zu bringen. Sind doch auf diese Weise selbst meine Bedenken gegen die Hermannsche Anordnung lange nicht vollständig zum Ausdruck gelangt, und auch so weit dies wirklich geschehen ist, wäre doch eine übersichtliche Recapitulation meiner durch das ganze Buch verstreuten Gegenbemerkungen selbstverständlich höchst wünschenswerth gewesen. Meine Bedenken gegen die Schleiermachersche Anordnung vollends sind nunmehr ganz unerörtert geblieben. Und in Folge dessen fehlt mir nun auch die Gelegenheit, meine eigenen vermittelnden Principien schärfer abzugrenzen, ausdrücklicher in ihrer vollen Eigenthümlichkeit zu entwickeln, vor Missverständnissen sichrer zu stellen und vollständiger ihre Nothwendigkeit zu begründen, als es im Uebrigen die Natur der von mir gewählten Darstellungsweise zuliess, vor allen Dingen aber die Data schärfer auseinanderzuhalten, welche mir für sich festzustehen scheinen, und die, von welchen dies nur auf Grund von Voraussetzungen gilt, deren Richtigkeit lediglich auf jenen ersteren beruht. Indessen musste ich ja bei dem allmäligen Erscheinen meines Werkes ohnehin von vorn herein darauf rechnen,

dass kundige und billig denkende Männer sich nicht an meine vereinzelten Aeusserungen in dieser ihrer Vereinzelung heften, sondern in der eben angedeuteten Weise ihren Zusammenhang mit dem Ganzen schon richtig errathen und nicht übersehen würden, wie manche meiner Behauptungen erst im Nachfolgenden ihre Begründung findet, und diese Hoffnung hat mich denn zu meiner Freude mit Ausnahme eines einzigen Falles bisher auch weder bei Gesinnungsgenossen noch bei Gegnern getäuscht. Was aber diesen Ausnahmsfall anlangt, so kommt er mir freilich von einer Seite, von welcher ich ihn am Wenigsten erwartet hätte, indessen ihm entgegenzutreten bleibt mir ja immer noch hier der gehörige Ort. Herr Professor Bonitz hat in der Einleitung seiner inzwischen erschienenen „Platonischen Studien"*) neben Steinharts Einleitungen auch meine Arbeit einer im Allgemeinen gehaltenen Kritik unterzogen und bei allem Lobe, welches er auch meinen Bemühungen ertheilt, doch nach Seiten ihres eigentlich beabsichtigten Erfolges ein entschiedenes Verdammungsurtheil über sie ausgesprochen. Wie hoch ich im Uebrigen von diesem Manne im Allgemeinen und von seiner Befähigung zur Auslegung der alten Philosophen im Besonderen denke, das auszusprechen würde überflüssig sein, denn wer denkt in beiderlei Beziehungen anders als hoch von ihm! Und so hat mich denn auch nicht bloss die Anerkennung, welche er wenigstens dem Umfang und Ernst meiner platonischen Forschungen und der geistigen Kraft, welche ich auf sie verwandt habe, angedeihen lässt, mit gerechter Befriedigung erfüllt, sondern ich gestehe auch gern in vielen wichtigen Einzelheiten durch ihn eines Besseren belehrt worden zu sein. Wie weit dies der Fall ist, wie weit ich andererseits aber auch gerade durch seinen Widerspruch in meinen abweichenden Ueberzeugungen bestärkt worden bin, das darzulegen wird sich ja schon einmal eine andere Gelegenheit für mich bieten. Aber gerade in der Hauptsache kann ich seinem Verwerfungsurtheile nur mein obiges Gegenurtheil entgegenstellen und hoffe dies im Folgenden zur Genüge begründen zu können.

---

*) Heft I. Wien 1858. 8. Heft II. 1860. 8. (Sitzungsberichte der Wiener Akad., Philos.-histor. Cl. XXVII. S. 231 ff. und XXXIII. S. 247 ff.)

Nach Schleiermachers Ansicht bilden die platonischen Werke die Stufen eines vom Elementaren schrittweise aufsteigenden philosophischen Lehrcursus, nach der Hermanns bezeichnen sie vielmehr die Stadien der fortschreitenden Geistesentwicklung ihres Urhebers selbst und mithin, so zu sagen, vielmehr die seines philosophischen Lerncursus, nach der meinen endlich sind sie Beides und zwar anfänglich mehr das Letztere und später mehr das Erstere. Wie stellt sich nun hiezu Herr Bonitz?

Die wesentlichste Unterlage seiner ganzen Kritik bildet die nackt und ohne alle weitere Begründung, aber mit desto grösserer Zuversicht hingestellte Behauptung (Heft 1. S. 8.), es sei überhaupt nur ein unerwiesenes und unerweisbares Postulat, dass in der chronologischen Abfolge von Platons Schriften dessen philosophischer Entwickelungsgang gegeben sei. Was soll man nun wohl sogleich zu einem solchen von vorn herein eingeschlagenen Verfahren sagen! Einem Buche gegenüber, welches, wie das meine, eben den Nachweis für dies Postulat zu geben versucht, hat man, dächte ich, wenn anders man wirklich „Ernst“ und „geistige Mittel“ in demselben anerkennt, doch wohl wahrlich die Verpflichtung ein so absprechendes Urtheil auch wirklich zu begründen und wirklich zu zeigen, dass dieser versuchte Nachweis ein durchaus verfehlter ist. Nicht als ob ich mir einbildete denselben bereits erschöpfend und in allen Stücken richtig geführt zu haben; ich habe in meiner Vorrede zum ersten Theil bereits ausdrücklich das Gegentheil erklärt, ich habe demgemäss meinem Werke eben nur den Titel einer einleitenden Darstellung gegeben, ich bin vielmehr überzeugt, dass noch ganze Generationen hieran zu arbeiten haben, und dass, wenn diese Arbeit zum Abschlusse gediehen, mein Buch längst nur noch eine historische Bedeutung besitzen wird. Ob ich in dieser Erwartung eines solchen Abschlusses irre, ob sich ein solcher Nachweis nie auch nur mit annähernder Wahrscheinlichkeit zu Ende bringen lassen wird, ob alle die rüstigen Arbeiten nach diesem Ziele hin, welche inzwischen bereits von Anderen, von Deuschle*),

*) Jahns Jahrb. LXXI. S. 176 ff. 573 ff. 759 ff. Zeitschr. f. Gymnw. X. S. 386 ff. XIV. S. 353 ff. Der plat. Politikos, Magdeburg 1857. 4.

Alberti*), Michelis**) und Zeller***) aufgenommen und fortgeführt sind, fruchtlos bleiben werden, darüber kann zum Mindesten jedenfalls nicht eine unbewiesene Behauptung meines Hrn. Gegners, sondern nur der weitere Verlauf der Wissenschaft selbst entscheiden. Oder soll ich etwa in den Citaten, welche Hr. Bonitz (II. 1. S. 8. Anm. 8.) aus meinem Werke giebt, die erforderliche Begründung dafür erblicken, dass ich das, was ich beweisen wollte, bereits vorausgesetzt habe? Ich bedaure im Gegentheil gerade hierin nur ein, wenn auch vielleicht nicht ganz von meiner Seite unverschuldetes, völliges Missverständniss des eigentlichen Planes und Ganges meiner Beweisführung von seiner Seite erkennen zu können. Dass ich nämlich eben so wenig wie meine Gesinnungsgenossen Zeller und Deuschle zu Denen gehöre, die, wie Hermann und Steinhart, überall ohne Weiteres voraussetzen, dass das, was Platon in irgend einem Dialoge noch nicht in der Darstellung entwickelt, bei Abfassung desselben auch in seinem eigenen Bewusstsein noch nicht entwickelt gewesen sei, und welche die Erklärungsweise Schleiermachers, dass er vielfach mit dem, was er selber schon recht gut wusste, doch vorläufig noch zurückhalten musste, um dem schrittweisen, methodischen Gange seiner Darstellung nicht vorzugreifen, überall ohne Weiteres verwerfen, davon hätten Hrn. Bonitz zahlreiche Stellen meines Buches wohl überzeugen können. Welche von beiden Möglichkeiten die richtige ist, muss vielmehr meines Erachtens in jedem Falle besonders geprüft werden, und in manchen Fällen wird darüber, wie ich schon Vorr. z. Thl. I. S. VIII. angedeutet habe, wahrscheinlich gar keine auch nur annähernd gesicherte Entscheidung zu gewinnen sein. So gern ich nun auch glaube, dass ich bei dieser Prüfung vielfach

---

Ausg. des Gorg., Leipzig 1859. 8. Uebers. des Krat., Theät., Soph. u. Gorg. in der Sammlung von Osiander und Schwab.

*) Zur Dialektik des Platon. Vom Theät. bis zum Parmen., Leipzig 1856. 8. (Jahns Jahrb. Suppl. N. F. I. S. 111 ff.) und ferner im Philol. XI. S. 691 ff. Rhein. Mus. N. F. XIII. S. 76 ff. Jahns Jahrb. LXXVII. S. 731 ff. LXXIX. S. 473 ff.

**) Die Philosophie des Platon in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. 1. Abth., Münster 1859. 8.

***) Phil. der Griechen, 2. A. II. S. 333—348.

nicht gründlich genug verfahren bin*), so überzeugt bin ich andererseits, zur Beantwortung der Grundfrage, ob der Phädros mit Schleiermacher allen denjenigen Dialogen, welche sich in der Weise des historischen Sokrates rein auf dem Gebiete der Ethik bewegen und zu ihrem Verständniss die Ideenlehre durchaus nicht nothwendig voraussetzen, voranzustellen oder ihnen vielmehr nachzusetzen sei, den einzig möglichen Weg eingeschlagen zu haben, so weit es sich dabei um innere Gründe handelt, auf die wir ja leider nun doch einmal vorwiegend angewiesen sind. Dieser Weg ist die genaue Vergleichung des beiderseitigen Lehrgehalts und der beiderseitigen Darstellungsform. Ich habe beide im kleinen Hippias, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Menon, Apologie, Kriton, Gorgias, Euthyphron u. s. w. unentwickelter gefunden als im Phädros und desshalb, gleichviel vor der Hand, welche von jenen beiden obigen Erklärungsweisen hier Platz greifen muss, den letztgenannten Dialog später als die ersteren setzen zu müssen geglaubt; ich kann mich in der Begründung jener Prämisse geirrt haben, aber dann muss mir dies erst im Einzelnen nachgewiesen werden; so viel steht für mich fest, dass aus jener Prämisse mit überwiegender Wahrscheinlichkeit nur diese Folgerung zu ziehen ist. Dann aber ergiebt sich aus ihr mit gleicher Wahrscheinlichkeit auch die weitere, dass von den vorhin bezeichneten Gesprächen zum Mindesten die fünf erstgenannten — denn auf den Menon und Gorgias wage ich nach den Erörterungen von Zeller**) und Deuschle***) dies Urtheil nicht mehr mit Sicherheit auszudehnen — einer Zeit angehören, in welcher Platon selbst die Ideenlehre noch nicht gefunden hatte, sondern erst auf dem Wege hiezu war. Und wenn sich Bonitz für die entgegengesetzte Schleiermachersche Auffassung (H. 1. S. 7) auf Zellers Beistimmung beruft, so wird es ja wohl auch mir erlaubt sein mich darauf zu berufen,

*) Wie denn so ja auch Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 596 gewiss nicht mit Unrecht über mich urtheilt. Uebrigens aber kann ich andererseits dabei versichern, dass es in solchen Fällen gerade die Furcht etwas Fremdes dem Platon unterzulegen war, welche mich zurückhielt, über das von ihm ausdrücklich Ausgesprochene hinauszugehen.

**) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 341 f. Anm. 2. 3.

***) Jahns Jahrb. LXXI. S. 596 ff. 607 f.

dass dieser ausgezeichnete Forscher inzwischen in der 2. Aufl. seiner Philosophie der Griechen*) vielmehr, seine früheren Annahmen berichtigend, ganz dieselbe Schlussfolgerung, welche ich hier so eben dargelegt habe, als die einzig richtige hingestellt hat. Auf dieser Schlussfolgerung, die ich freilich auch im Verlaufe meines Werkes nirgends ausdrücklich auszusprechen Gelegenheit fand, beruht nun auch die von Hrn. Bonitz an mir getadelte Zuversicht, mit der ich mich in den von ihm citirten Stellen über jene fünf Dialoge in diesem Sinne ausgesprochen habe**), immer unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass auf diesem ganzen Gebiete der Forschung allerdings nur Wahrscheinlichkeit zu erlangen sei, und erwartend, dass gerade so scharfsinnige und sich im Gegensatz zu Anderen so sehr ihrer Objectivität und Unbefangenheit bewusste Männer, wie mein Hr. Gegner (s. H. 1. S. 9), besser den Zusammenhang meiner ganzen Gedankenreihe zu durchschauen im Stande sein würden, als es nunmehr leider der Erfolg gelehrt hat. Aber ich habe jene meine zuversichtlichen Aeusserungen ja auch nicht ohne eine sonstige voraufgeschickte Begründung gelassen: ich habe Thl. I. S. 3. 5. vgl. 444 ff. aus einer Stelle im Phädon nachzuweisen gesucht, dass Platon einmal nach seinen eignen Erklärungen eine Zeit gehabt hat, in welcher er, unbefriedigt von allen älteren philosophischen Lehren, sich ganz der sokratischen in die Arme warf und diese von innen heraus weiterzuentwickeln strebte. Gewiss braucht er nun an sich dies Streben nicht nothwendig bereits in Schriften zu Tage gelegt zu haben, aber wenn wir eine Reihe von Schriften finden, welche ganz zu dieser Auffassung stimmen, werden wir da noch erst nach einer anderen für sie suchen dürfen, ohne alle Wahrscheinlichkeit zu verletzen?***) Man kann nun freilich, wie dies auch Zeller†) thut, bestreiten, dass in dieser

*) Am vorhin angef. O.

**) Aus einem ähnlichen Zusammenhang heraus will meine von Bonitz gleichfalls angezogene Aeusserung zum Euthydemos Thl. I. S. 137 aufgefasst sein, S. 189 aber glaube ich nur die eignen Worte Platons paraphrasirt zu haben.

***) Man vergleiche meine genaueren Ausführungen Jahns Jahrb. LXXVII. S. 861—863.

†) a. a. O. II. S. 293. Anm. 1.

Stelle liegt, was ich in ihr gefunden habe, aber ich kann auch, ja ich muss verlangen, dass man für diese Bestreitung auch erst die Beweise liefert. Und ist denn Hr. Bonitz wirklich unbedingt der Ansicht, dass das ganze in Rede stehende Postulat von der in Platons Schriften niedergelegten eignen Geistesentwicklung ihres Urhebers unerweislich sei? Dann würde er ja noch weit über Schleiermacher hinausgehen, welcher doch den Platon seine Schriftstellerthätigkeit im Phädros nur mit einer „Ahnung des Ganzen" beginnen lässt*). Glaubt Hr. Bonitz wirklich auch von den Gesetzen nicht, dass sie ein späteres Stadium des platonischen Philosophirens bezeichnen, meint er wirklich, dass Platon bei Abfassung des Staatsmanns bereits das ausgebildete Staatsideal der Politeia in sich getragen und nur mit ihm noch zurückgehalten habe, glaubt er wirklich die Lehrabweichungen des Phädros von den späteren Dialogen bloss auf die Darstellung beschränken zu können? Und geht nicht schon aus diesen Thatsachen zur Genüge hervor, wie sehr Platon sein ganzes Leben hindurch ein Werdender geblieben ist, und wenn dies richtig ist, leuchtet es da nicht ein, welchen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit dann von diesem Umstande aus vollends die Auffassung gewinnt, welche die vorhin bezeichneten Dialoge noch vor die vollendete Auffindung der Ideenlehre verlegt? Und wahrlich, es muss doch in dieser Stallbaum-Hermannschen Hypothese eine ganz eigenthümlich zwingende Kraft der Wahrheit liegen, wenn doch, wie Hr. Bonitz selber (H. 1. S. 7) hervorhebt, fast alle Forscher von Bedeutung, Schwegler, Steinhart, Deuschle, Alberti, Zeller, Michelis, Ueberweg, seitdem sich dieser oder doch einer vermittelnden Ansicht angeschlossen haben, aller der grossen Differenzen unbeschadet, welche im Uebrigen zwischen ihnen Statt finden. Wenn aber Hr. Bonitz (H. 1. S. 7 f.) gerade aus diesen Differenzen auf die Unsicherheit des Bodens schliesst, auf welchem sich

*) Platons Werke 3. A. I. S. 52 f. Dass Platon bei seiner Schriftstellerthätigkeit von einer solchen „Ahnung des Ganzen" ausging, halte ja auch ich im Gegensatz gegen Hermann fest und mache eben nur dabei mit dem Begriffe der Ahnung mehr Ernst, als es Schleiermacher gethan hat.

alle diese Forschungen bewegen, so ist das wohl nach der einen Seite hin richtig, aber man darf doch nach der andern auch nicht verkennen, dass die nicht geringere Differenz der verschiedenen christlichen Parteien und der verschiedenen philosophischen Schulen noch nicht dem Christenthum und der Philosophie den sicheren Boden raubt, sondern dass sich in der Hervorrufung solcher Gegensätze vielfach gerade die innere Lebenskraft eines Princips auszusprechen pflegt. Man wird den Grund für diesen grossen Einfluss, den Hermanns Hypothese gewonnen, auch nicht, wozu Hr. Bonitz (H. 1. S. 6 f.) geneigt scheint, bloss in der Meisterschaft suchen können, mit welcher derselbe sie zur Darstellung gebracht hat, wenn man erwägt, dass zum Mindesten Deuschle, Zeller und ich an der Form, in welcher sie bei ihm auftritt, gar Bedeutendes auszusetzen finden und diese Mängel mit aller Schärfe hervorgehoben und dass wir ihr dennoch in modificirter Gestalt einen hohen Grad von Berechtigung einzuräumen uns gedrungen gefühlt haben, trotzdem dass Zeller und ich ursprünglich bekanntlich weit mehr uns Schleiermacher zuneigten. Wahrlich, Niemandem wird man weniger als mir den Vorwurf machen können, unter einem vorgefassten günstigen Eindruck für die Hermannschen Principien sich zu einem genaueren Studium Platons gewandt zu haben. Vielmehr gilt von mir in allen Stücken das Gegentheil. Mir gerade war die Auffassung Schleiermachers nicht bloss durch meine akademischen Lehrer Böckh und Trendelenburg lieb und werth geworden, nein im lebhaftesten Gefühle der Bewunderung für das ganze Sein und Wesen dieses gewaltigen Mannes habe ich die platonischen Schriften zunächst lediglich an der Hand seiner Einleitungen und unter ihrem überwältigenden Eindrucke gelesen und aus dieser Lectüre die unauslöschliche Ueberzeugung geschöpft, dass er für alle Zeiten der Vater aller tieferen platonischen Studien ist und bleiben wird, und dass wir Andern alle, Hermann nicht ausgeschlossen, nur Epigonen sind. Und ich denke, bei dieser Ueberzeugung, die ich noch heute im Herzen trage, kann es doch wohl nichts Anderes als die siegreiche Macht der Wahrheit selber gewesen sein, welche mich trotzdem gezwungen hat seine Principien in der Folge nur noch in beschränk-

tem Masse anzuerkennen. Es bedarf unter diesen Umständen wohl nicht erst der Versicherung, dass ich die allerdings höchst beachtenswerthen Einwände von Brandis gegen Hermann (s. Bonitz II. 1. S. 7) sorgfältig erwogen habe, wenn mir auch mein Buch nicht die Gelegenheit bot ausdrücklich auf sie einzugehen. Bedenkt man aber, dass selbst Brandis sich genöthigt sieht, den Parmenides, den dritten Hauptdialog der ersten Reihe nach Schleiermachers Anordnung, weit tiefer hinabzurücken und dem Protagoras, dem zweiten Hauptdialog derselben, eine wesentlich veränderte und vielmehr mit der Hermanns übereinstimmende Auffassung zu geben, so muss man mindestens gestehen, dass doch gerade er eine gewaltige Bresche auch in das Gebäude Schleiermachers geschossen hat, welche für die Haltbarkeit der übrigen Theile desselben eben kein günstiges Prognostikon stellt und es von vorn herein rathsamer erscheinen lässt eine ehrenvolle Capitulation zu schliessen. Dass wir aber aus Platons Schriften eine lückenlose Kenntniss seines Entwickelungsganges bis ins Einzelnste erwerben könnten (Bonitz II. 1. S. 5), diese Meinung habe ich weder je gehegt noch zu erregen gesucht, vielmehr geglaubt, dass ich das Gegentheil deutlich genug habe durchblicken lassen, und da ich auch von anderer Seite her (s. R. Schultze in d. Zeitschr. f. Gymnw. X. S. 850) gerade desshalb belobt worden bin, so muss doch wohl die Schuld wenigstens nicht an mir allein liegen, wenn mir Hr. Bonitz diese Meinung zugeschoben hat.

Nicht anders und besser steht es aber auch mit dem Vorwurf einer gewissen „sinnreichen Deutelei" und einer auch bei ihr an den Tag gelegten allzu grossen Zuversichtlichkeit, welchen Hr. Bonitz (II. 1. S. 9) gegen mich erhebt. Er führt zum Beleg für denselben (Anm. 9) zwei Stellen meines Buches an. Was nun die erste derselben, Thl. I. S. 40 (zum Laches), anlangt, so liegt es, wie mir scheint, auf der Hand, dass dieser Vorwurf gegen sie nur dann gelten kann, wenn man sie aus der Verbindung mit dem S. 31 Bemerkten herausreisst, und ich vermag in diesem Falle sogar nicht anders zu urtheilen, als dass Hr. Bonitz bei etwas grösserer Sorgfalt diese Verbindung nicht hätte übersehen können. Platon lässt den Sokrates im Lysis sich mit zwei Knaben unterreden und ihn

schliesslich sagen, dass er dies Gespräch gerade abbrechen musste, als er es mit einem der Aelteren fortsetzen wollte; im Charmides nun hat er wieder zwei Mitunterredner, aber einen Knaben und einen Mann, eben so im Laches, aber zwei Männer; in allen drei Dialogen ferner vertritt je einer der beiden Mitunterredner dieselbe von zwei entgegengesetzten Richtungen, aber in steigendem Lebensalter vom Lysis durch den Charmides zum Laches hin; alle drei endlich sind überhaupt nach ihrem Inhalt und dessen Behandlung, nach ihrem ganzen Ton und ihrer ganzen Färbung auf das Engste mit einander verwandt. Nach wie vor muss ich aus diesem Allen mit derjenigen Sicherheit, welche überhaupt in solcherlei Dingen möglich ist, den Schluss ziehen, dass der Charmides hinter den Lysis und der Laches wieder hinter den Charmides zu setzen ist, vermag auch beim besten Willen nicht abzusehen, was diese Schlussfolgerung irgendwie mit Munks „natürlicher Ordnung der platonischen Schriften" nach dem aufsteigenden Lebensalter, in welchem Sokrates in ihnen auftritt, zu thun hat. Hr. Bonitz macht mir, beiläufig bemerkt, noch einmal (H. 2. S. 39. Anm. 26) und zwar wenigstens bei einer passenderen Gelegenheit, bei welcher es sich denn doch zum Mindesten wirklich um das Lebensalter des Sokrates selber handelt, meine Annäherung an diese „natürliche Ordnung" zum Vorwurf. Darauf habe ich aber zu erwidern, dass ich diesen Gedanken Munks auch gar nicht für absolut, sondern nur für relativ falsch halte. Dass Platon wenigstens in den Gesetzen das höhere Lebensalter der Gesprächspersonen als ein Kunstmittel der Bezeichnung für den gereifteren Geist ihrer Unterredung anwendet, hören wir dort ausdrücklich von ihm selber ausgesprochen, und dieser Sinn ist doch überhaupt so sehr der zunächstliegende und zwar namentlich in Anwendung auf den Gesprächleiter Sokrates, dass er überall auch in anderen Dialogen da festzuhalten sein wird, wo Platon nicht ausdrücklich einen anderen andeutet. Wenn nun aber Jemand, wie Munk, alle sonstigen Kunstmittel der Darstellung ignorirt und in Folge dessen sich einredet, dass dies Kunstmittel auch nicht in Verbindung mit anderen an andern Orten auch einen anderen Sinn haben oder als ob nicht durch eine solche Verbin-

dung gerade umgekehrt ein Dialog, in welchem Sokrates als sehr jung erscheint, ein späterer sein könne; was soll man dann davon denken, wenn ein Mann wie Bonitz mir dies als ein Schreckbild vorhält! Widerlegt man denn Jemanden, der irgend Etwas innerhalb gewisser Grenzen behauptet, dadurch, dass man ihm vorführt, zu welchen Absurditäten die gleiche, ohne alle Beschränkung aufgestellte Behauptung führt! Wahrlich, ein Mann wie Bonitz ist doch nicht so arm an geistigen Waffen, dass ihm keine bessern zu Gebote ständen und dass er nicht solche lieber sollte mit Stolz verschmäht haben! Davon gar nicht zu reden, dass er doch bei Gelegenheit des Euthydemos, bei welcher er diese Bemerkungen macht, nicht unterlassen durfte zu sagen, dass er hier eine von mir selbst inzwischen bereits ausdrücklich aufgegebene Behauptung, dass nämlich die Unterredung auch dieses Dialogs in das höhere Lebensalter des Sokrates falle, mit Munk bestreitet, denn ausdrücklich habe ich Jahns Jahrb. LXXVII. S. 843. dem Gegenbeweise Munks zugestimmt. Doch ich kehre von dieser Abschweifung zu der zweiten von meinem Hrn. Gegner angezogenen Stelle Thl. I. S. 213. zurück. Sie enthält die Deutung vom Schauplatze des Phädros und steht mit der Grundfrage nach der Stellung dieser Schrift innerhalb der Reihe der platonischen Dialoge in der innigsten Verbindung, und da wäre es denn allerdings sehr schlimm, wenn diese Deutung nur eine „sinnreiche Deutelei“ wäre. Allein glücklicherweise ist gerade sie vollends ausgesprochenermassen auf die Harmonie mit dem Inhalt dieses Dialogs begründet, und es kann doch das unmöglich die Meinung meines verehrten Hrn. Gegners sein, dass man überhaupt nirgends aus dem Inhalt die Bedeutung des Mimischen und Scenischen mit mehr oder minder Sicherheit festzustellen im Stande sei, da ja damit auch jedes Drama uns nothwendig ein Buch mit sieben Siegeln werden müsste. Dass ich nun in solchen Deutungsversuchen hie und da zu weit gegangen sein und mich geirrt haben mag, daran zweifle ich nicht und bin Jedem dankbar, der mir dies in jedem bestimmten Falle nachweist, aber von vorn herein alle solche Deutungsversuche als blossen *lusus ingenii* abschneiden zu wollen, dazu ist Niemand berechtigt. Und was den vorliegenden Fall insbesondre anlangt, so gebe ich

über ihn, so weit es sich dabei um den ganzen Zusammenhang der Stelle und nicht um die einzelnen von Hrn. Bonitz aus demselben herausgerissenen Worte handelt, die vielleicht nicht für Manche zu unvermittelt eine allzu bestimmte Beziehung und Färbung hätten erhalten sollen, ruhig dem Urtheil der Zukunft die Entscheidung anheim, überzeugt, dass sie hier, wenn irgendwo, für mich ausfallen wird.

Und nun frage ich: auf wessen Seite liegt nach allem Vorstehenden mehr die allzu grosse und tadelnswerthe Zuversichtlichkeit, auf der meinen, wo sie sich doch höchstens auf einzelne Behauptungen erstreckt, oder auf der des Hrn. Bonitz, welcher die eigentliche Hauptfrage selbst durch einen unbewiesenen Machtspruch entscheiden will? Oder soll etwa nach seiner Ansicht die obige Berufung auf die von Brandis gegen Hermann geltend gemachten Bedenken genügen, um die Stelle aller mangelnden Beweise zu vertreten? Allein selbst im günstigsten Falle würde doch durch diese Bedenken nur die Hermannsche Art der Auffassung und Beweisführung beseitigt sein, während sich Jeder leicht überzeugen kann, dass sie mit der von mir zu Grunde gelegten und im Obigen in aller Kürze zusammengefassten Schlussfolgerung auch nicht das Allermindeste zu schaffen haben. Ich komme ferner noch einmal auf die bereits in der Vorrede zum ersten Theile offen gegebene Erklärung zurück — und wer mich auch nur aus meiner bisherigen schriftstellerischen Thätigkeit kennt, der wird hoffentlich nicht glauben, dass dies nur eine erheuchelte Bescheidenheit war — dass mein Buch lediglich ein erster Versuch in seiner Art, und dass ich nicht bloss darauf gefasst sei, im Einzelnen und Ganzen vielfach berichtigt zu werden, sondern gerade durch dasselbe eine lebhafte Anregung hiezu zu geben und eben hiedurch einem tieferen Eindringen in das Verständniss Platons, von dessen letzten Zielen wir noch weit entfernt sind, nützlichen Vorschub zu leisten hoffe, und ich begrüsse in diesem Sinne wie die eigens gegen mich gerichtete Arbeit von Michelis so auch die von Bonitz mit Freuden. Aber ich frage auch: wäre es wohl nicht billig gewesen, wenn der letztere auf diese meine bevorwortenden Aeusserungen etwas mehr Gewicht gelegt und von manchem mir etwa unwillkür-

lich in die Feder geflossenen allzu zuversichtlichen Ausdruck nach ihnen Einiges in Abzug gebracht hätte? Dass man freilich überall da, wo eine Verschiedenheit der Meinungen hervortritt, nicht zuversichtlich reden solle, diese von ihm (H. 1. S. 8) gegebene Regel vermag ich als richtig um so weniger anzuerkennen, je weniger er selbst nach dem Vorstehenden sie befolgt haben dürfte; dafür ist zu oft schon der Fall eingetreten, dass eine bereits zu ziemlich allgemeiner Geltung gelangte wissenschaftliche Ansicht doch schliesslich unterlegen ist, und dass umgekehrt von vielen widerstreitenden Ansichten über denselben Gegenstand doch schliesslich *eine* sich siegreich hindurchgekämpft hat.

Für die Vermuthung (H. 1. S. 9) nun vollends, dass ich der Vergleichung mit anderen Kunstwerken bei der Analyse der platonischen Dialoge grösseren Einfluss eingeräumt hätte, als der einfachen Hingebung an Platons eigne Weisungen, vermisse ich jegliche Belege und weiss beim besten Willen nicht, was mein verehrter Kritiker dabei im Sinne gehabt hat; fast scheint es mir vielmehr, als ob er mich hier für *Steinhart* solidarisch mit verbindlich macht, eine Verbindlichkeit, die ich bei aller Hochachtung gegen den Letztern denn doch entschieden ablehnen muss.

Am Meisten aber hat mich die Behauptung (H. 1. S. 5) befremdet, dass sich durch meine Schrift „unverkennbar das Bestreben „hindurchziehe, den platonischen Gedanken durchweg objective „Gültigkeit zu vindiciren und nicht sowohl eine historische Dar„legung der platonischen Philosophie, als Philosophie überhaupt „durch das Organ der platonischen Schriften zu entwickeln“. Soll hier von einem *bewussten* Bestreben die Rede sein, so genügt hiegegen wohl meine einfache Versicherung, dass dasselbe lediglich bei mir darauf gerichtet gewesen ist, eine historisch-philologische Arbeit zu liefern, und dass ich in derselben mithin über Philosophie nicht weiter habe belehren wollen, als Jeder, der einen Abschnitt aus der Geschichte irgend einer Wissenschaft oder Kunst behandelt, eben damit nothwendig auch über diese Wissenschaft oder Kunst selber belehrt. Ich bin aber überdies glücklicherweise im Stande auch einen schlagenden Gegenbeweis zu liefern, welcher zugleich unwiderleglich darthut, dass mich jenes Bestreben auch

nicht als ein bloss unbewusstes geleitet haben kann. Soll hier nämlich denn doch einmal von meinen eignen philosophischen Sympathien die Rede sein, so sind diese vielmehr denjenigen Systemen zugewandt, welche nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne als das Wirkliche anerkennen und deren eigentlicher Mittelpunkt der Begriff der Entwickelung ist, also nicht denen eines Hegel, bei welchem die erstere, noch eines Herbart, bei welchem die letztere, geschweige denn eines Platon oder Spinoza, bei welchem beide Seiten zu kurz kommen, sondern denen eines Aristoteles und Leibnitz. Und ich dächte, man brauchte nur die zweite Seite meiner Vorrede zum ersten Theile zu lesen, um dies zu errathen, um von anderen Stellen meines Buches ganz zu schweigen, an denen ich ausdrücklich die Widersprüche hervorgehoben habe, zu welchen die platonische Weltanschauung schliesslich nothwendig führen musste (s. Thl. I. S. 351 f. 356. II. S. 156 ff. 170 ff. 286 ff.). Ein noch ausdrücklicheres Aussprechen eigener philosophischer Ansichten lag ausserhalb meiner Aufgabe, bei welcher es ja nicht um die dogmatische, sondern allein um die historische Kritik sich handeln konnte. Gerade das Streben, trotzdem möglichst unbefangen der historischen Grösse Platons gerecht zu werden und ihn innerhalb der Schranken seines Systems in möglichst vortheilhaftem Lichte erscheinen zu lassen, mag Schuld daran gewesen sein, wenn ich hie und da des Guten zu viel gethan und den Schein erregt habe, durch welchen sich Hr. Bonitz hat täuschen lassen. So ist es, wie wir fehlsame Menschen nun einmal sind, mit aller wissenschaftlichen Unbefangenheit immer ein kitzliches Ding, und wir sollten mit dem Vorwurf des Mangels derselben gegen Andere billigerweise vorsichtiger sein als wir pflegen und immer von vorn herein überzeugt sein, dass uns dieser Vorwurf, so sehr wir uns auch des Strebens nach reiner Objectivität bewusst sein mögen, doch nach anderen Seiten hin stets mit Zinsen wieder zurückgegeben werden kann.

Nur damit man nicht daraus, dass Bonitz von einigen Dialogen, wie namentlich vom Gorgias und Theätetos, die wirkliche Disposition zum grossen Theil richtiger als Steinhart und ich ermittelt hat, den voreiligen Schluss ziehen möge, dass die Schleiermachersche Auffassung zu solchen „elementaren Erörterungen“

(Bonitz H. 1. S. 7) mehr befähige als die Hermannsche oder die vermittelnde, hebe ich hier schliesslich noch die Thatsache hervor, dass lange vor Bonitz, was dieser ganz übersehen, bereits Deuschle vom Theätetos in seiner Uebersetzung dieses Dialogs eine wesentlich verwandte Gliederung angegeben hat, und dass mithin hier vielmehr ihm die Ehre der ersten Entdeckung gebührt, und dass nach der von ihm (Zeitschr. f. d. östr. Gymn. XI. S. 13. Anm. 15) abgegebenen Erklärung auch die gleichfalls der Bonitzschen nahe verwandte Zergliederung des Gorgias zwar erst nach derselben im Druck erschienen, aber doch ganz unabhängig von ihr entstanden ist.

Nur mit Widerstreben und nur gerade aus Achtung vor einem solchen Gegner und um der blinden Nachbeter willen, die ein solcher Mann immer zu finden pflegt, habe ich mich zu der vorstehenden Selbstvertheidigung entschlossen, damit man mir ihm gegenüber Schweigen nicht für ein geheimes Gefühl der Schwäche meiner Sache auslegen möge. Dass ich dabei offen und freimüthig gesprochen habe, das wird mir, davon bin ich überzeugt, gerade Hr. Bonitz selbst unter diesen Umständen am Wenigsten verargen. Nichts liegt mir ferner als die Absicht ihn zu verletzen.

Noch bemerke ich, dass nach den Erörterungen von Zeller *De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico* S. 18 f. vgl. mit Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 295 f. Anm. 4. die auch von mir Thl. I. S. 286. Anm. 437. vgl. S. 126 und 477. getheilten Bedenken gegen die Verlegung von Platons megarischem Aufenthalt in die Zeit bald nach Sokrates Tode unhaltbar geworden sind und die Abfassung der Apologie, des Kriton, Gorgias und Euthyphron, wenn anders ich diese Dialoge richtig in diese nächste Zeit verlegt habe, nicht in die vor diesem Aufenthalt, sondern nur während desselben, oder, was unwahrscheinlicher ist, nach ihm gefallen sein kann. Bedauern muss ich es, dass bei meiner Behandlung der Politeia die tüchtige Schrift von Manicus *De civitatis Platonicae arte et consilio*, P. I. II. Schleswig 1854. 1855. 8. meiner Aufmerksamkeit entgangen war, noch weit mehr aber, dass die ausgezeichnete Abhandlung von Spengel Isokrates und Plato, München 1855. 4. (aus den Abhh. der Bair. Akad. 1. Cl. VII, 3) erst gleichzeitig mit dem ersten Bande

des vorliegenden Werkes erschienen ist und daher in demselben nicht mehr von mir benutzt werden konnte. Denn sie enthält in der That im Gegensatz zu allen obigen Schlussfolgerungen wider die Schleiermachersche Anordnung das Bedeutendste, was sich für dieselbe geltend machen lässt. Ich denke nach einigen Jahren dieser meiner Schrift eine Sammlung von Berichtigungen und Ergänzungen zu ihr folgen zu lassen, in welchen denn auch diese Arbeit diejenige Berücksichtigung finden wird, welche sie im vollsten Masse beanspruchen darf.

Greifswald, im August 1860.

Der Verfasser.

Inhalt.

Dritte Reihe der platonischen Werke: constructive Dialoge.
Fortsetzung.

Die spätere Form der platonischen Lehre nach der Darstellung des Aristoteles und der Schrift von den Gesetzen.

Druckfehler und Zusätze.

S. 174. Z. 1. v. u. (Text) tilge: und zwischen Geschwistern.
S. 200. tilge die Anm. 998.
S. 216. Z. 4. v. o. statt: demnach lies: dennoch.
S. 313. Anm. 1181 statt: Galeno lies: Galenos.
S. 319. Z. 19. v. o. statt: s. a. lies: s. o.
- - Z. 21. v. o. tilge: der.
S. 321. Z. 20. v. o. st.: jedes l.: jedem.
S. 336. Z. 12. v. o. st.: Geistesleben l.: Geisteslebens.
S. 339. Anm. 1222. Z. 6. st.: dargestellt l.: vorgestellt.
S. 340. Anm. 1226. st.: Beur l.: Baur.
S. 341. Z. 22. v. o. st.: doch l.: noch.
S. 343. Z. 21. v. o. st.: als l.: aus.
S. 345. Z. 3. v. u. st.: Sinne l.: Sein.
S. 350. Z. 1. v. o. tilge das Komma hinter: geradlinigen und setze es vor dieses Wort.
S. 365. Z. 1. v. u. st: in l.: im.
- - Anm. 1285. Z. 4. st.: wirlich l.: wirklich.
S. 368. Anm. 1293. Z. 2. v. u. tilge: II.
S. 371. Z. 1. v. u. st.: letzern l.: letztern.
S. 374. Z. 1 v. u. hinter: Kategorien tilge das Komma.
S. 384. Anm. 1335. Z. 2. v. u. hinter: Rede tilge: ist.
S. 401. Z. 11. v. u. st.: letzeren l.: letzteren.
S. 406. Z. 18. v. o. st.: habe l.: haben.
S. 407. Z. 11. v. u. hinter: zurückzugehen tilge das Komma.
S. 414. Z. 2. v. u. st.: dieselbe l.: dieselben.
S. 433. Z. 1. v. u. (Text) vor: Wir haben hier füge hinzu: Sind endlich die beiderseitigen Molekülen gleich gross, so ist der Gegenstand durchsichtig.
S. 441. Z. 1. v. o. st.: in .... analogere l.: ein .... analoger.
S. 448. Z. 2. v. u. hinter: Nerven tilge das Komma.
S. 454. Anm. 1513. Z. 6. hinter: mündet setze ein Komma.
S. 470. Z. 8. v. o. st.: Altantismythos l.: Atlantismythos.
S. 498. Anm. 1613 und 1614 st.: Derkyllidas l.: Derkyllides.
S. 503. Z. 6. v. u. (Text) st.: letzen l.: letzten.
S. 512. Z. 20. v. o. tilge [617]) und setze es hinter: Hermodoros Z. 18. v. o.
S. 564. Anm. 1798. Z. 6. st.: Abschn. XII. l.: Abschn. XIII.

S. 574. Anm. 1820. st.: IV. l.: VI.
S. 594. Z. 3. v. o. st.: Landestheiles l.: Landestheile.
S. 602. Z. 2. v. o. st.: zerfalle l.: zerfälle.
S. 605. Z. 8. v. o. st.: Schilderung l.: Scheidung.
S. 616. Z. 4. v. o. st.: erstere l.: letztere.
S. 633. am Schlusse von Abschn. IX. füge hinzu: Was nun noch die einzelnen Magistrate im Besonderen anlangt, so sind der Rath, die Stadt- und Marktaufseher und die Militärbehörden im Wesentlichen von Athen entnommen, und auch für die Gesetzverweser und die auserlesenen Richter hat zum Theil der athenische Areopag das Vorbild hergegeben, s. d. Genauere. b. Hermann *De vestigiis* S. 39 ff.
S. 636. Z. 14. v. o. st.: Abschn. XII. l.: Abschn. XIII.
S. 644. Anm. 1932. Z. 8. st.: *αρίστη* l.: *ἀρίστη*.
S. 645. Z. 5. v. o. st.: selberzu l.: selber zu.
S. 647. Z. 6. v. o. st.: Abschn. XIII. u. XIV. l.: Abschn. XIII. XIV. XIVb.

Dritte Reihe der platonischen Werke.

Constructive Dialoge.

Fortsetzung.

Timäos.

I. Darstellungsform.

Während die Philosophie des Aristoteles im Gebiete der Natur erst ihre eigentliche Fruchtbarkeit entfaltet, hüllt sich die des Platon hier eingestandenermassen in das heitere Gewand des Mythos und der Dichtung. Nicht als ob es derselbe vernachlässigt hätte, mit ernstem Eifer die hier erforderlichen Kenntnisse zu sammeln und sich selbst durch eigne Anschauung zu belehren. Was vielmehr auf diesem Felde zunächst durch blosse Buchgelehrsamkeit an Einsicht gewonnen werden kann, das besass er im reichsten Masse, denn es wird sich im Verlaufe unserer Darstellung hinlänglich ergeben, dass er die verschiedenen vor ihm und gleichzeitig mit ihm aufgestellten physikalischen Theorien vollständig beherrschte; und was sodann die für seine Zeit höchst genaue Kenntniss der Anatomie anlangt, so kann er wenigstens diese schwerlich bloss aus Büchern gelernt haben. Wie viele Philosophen der Folgezeit bis in die Gegenwart hinein waren wohl in diesem Fache und in der Medicin überhaupt nicht weit grössere Laien, als er! Man kann auch nicht mit Daremberg[1181]) behaupten, dass er, gerade wie er in seiner Behandlung der Politik sich fast consequent ausser-

---

1181) In seiner Ausgabe der Fragmente vom Commentar des Galeno zum platonischen Timäos, Paris und Leipzig 1848. 8. S. 53. Anm. 91.

halb der wirklichen Zustände gestellt, so auch die der Natur damit begonnen habe, sein Auge gegen die Natur zu verschliessen. Denn wie unrichtig das Erstere ist, hat unsere Betrachtung des „Staates" gezeigt, und Daremberg widerlegt ohnehin, wenn er hinzufügt, dass Platons Genie ihn grosse moralische Wahrheiten habe entdecken lassen, sich selber, sofern ja die Betrachtung der Moral und der Politik bei Platon ein untrennbares Ganzes ausmacht. Und auch das Letztere ist, so ausgedrückt, vage und schief, und die weitere Ausführung dieses Gedankens, Platons Naturspeculation habe nie die Beobachtung zum Ausgangspunkte und Leitstern, ist nach dem Obigen mindestens sehr zu beschränken. Platon war weder auf dem Boden der Natur noch auf dem der Geschichte ein so hohler Idealist, wie man vielfach noch immer glaubt, der alle gesunde Empirie verschmäht hätte. Aber seine Begabung für beide Gebiete war eine sehr verschiedene, und zu jener scharfen historischen Beobachtung, wie sie uns im Staate entgegentrat, würde man im Timäos vergebens ein Seitenstück suchen. Höchstens blitzt hie und da eine glückliche Ahnung hervor, selten einmal auch nur einer jener fruchtbringenden Irrthümer, welche der Folgezeit meistens weit besser die Wege gewiesen haben, als unklare Ahnungen des Richtigen und halbe Wahrheiten. Nicht weil er sein Auge gegen die Natur verschloss, musste ihm dies begegnen, sondern weil er überhaupt kein offenes Auge für die Natur besass, weil sein Genie, wie sich jener treffliche französische Gelehrte hinterher richtiger ausdrückt, so fruchtbar für die Entdeckung grosser moralischer Wahrheiten, nur dazu dienen konnte ihn irre zu führen in seinem Studium der Natur. Sagen wir es deutlicher: Platons ganzes Studium der Natur aus Büchern und aus eigner Anschauung konnte vermöge seiner gesammten Geistesrichtung und Weltanschauung nur den Zweck haben, ihn mit den durch die bisherige Wissenschaft bereits wirklich oder vermeintlich gewonnenen Thatsachen bekannt zu machen, nicht aber neue zu entdecken. Er ist auch hier, als Empiriker betrachtet, wie überall, nur Geschichts- und nicht Naturforscher, und von dem unersättlichen Wissensdurste des Aristoteles nach dieser letzteren Seite hin besitzt er nicht die geringste Spur. Er ist auch hierin ein ächter Sokratiker: wie ihm überhaupt das Wesen der Dinge sich am Vollendetsten abspiegelt in den Begriffen des menschlichen Geistes (s. Thl. I. S. 447.), und wie er daher seine Dialektik lediglich auf eine krititische Sonderung des

Wahren und Falschen in Dem erbaut, was seine Vorgänger über dies Wesen der Dinge im Grossen und Ganzen gedacht haben, so sind es auch in den physischen Details eben nur die früheren Theorien, die ihn vorwiegend interessiren, und vollends sucht er hier, indem er sie sich vollständig sammelt, nicht mehr wesentlich durch eine Kritik derselben von innen heraus sein metaphysisches Gebäude von Neuem zu bestätigen oder gar zu verbessern, sondern er verwirft einfach diejenigen unter diesen Theorien, die zu demselben nicht stimmen wollen, und nimmt die auf, welche ihm am Besten entsprechen. Nicht als ob nicht auch so die Abfassung des Timäos rein im Interesse seiner Ideenlehre von ihm unternommen worden wäre; das ist sie vielmehr in der That, denn diese Lehre war verloren, wenn sich nicht eine ihr und der ihr gemässen Ansicht von der Materie entsprechende Auffassung der ganzen Natur gewinnen liess, und eben darum mochte sich Platon dieser ihm an sich wenig zusagenden Aufgabe nicht entziehen, und wir würden in der That mit dem Verluste des Timäos auch eines unentbehrlichen Hülfsmittels für das vollständige Verständniss seiner letzten philosophischen Principien verlustig gegangen sein. Wohl aber glaubte er und durfte er von seinem Standpunkt aus glauben, auf die angegebene Weise seiner Aufgabe genügt zu haben. Und in der That, wir können auch diesem Standpunkte selber seine Berechtigung nicht versagen: wessen Auge die Natur ein anderes Bild abspiegelte, der hatte die Verpflichtung, wenn er diese seine veränderte Auffassung derselben wirklich wissenschaftlich begründen wollte, zuvor die allgemeinen Principien des Platon selbst aus ihnen selber heraus eben so kritisch sei es zu zerstören oder zu modificiren, wie er seinerseits mit denen seiner Vorgänger gethan hatte, und Aristoteles hat denn auch diese seine Verpflichtung wohl erkannt und sich ihr nicht entzogen. Kurz, Platon ist über den Standpunkt der empirischen Naturwissenschaft seiner Zeit nicht hinausgekommen, aber er ist andererseits auch nicht hinter ihr zurückgeblieben. Ihre kindlichen und selbst kindischen Irrthümer fallen daher nicht ihm zur Last: er hat gethan, was von einem Philosophen als solchen zunächst nur verlangt werden kann, indem er jene Empirie, soweit sie mit sich selbst übereinstimmte, auf ihre obersten Principien zurückführte. Das allerdings grössere philosophische Verdienst, diese Principien selbst so zu reformiren, dass sie der empirischen Forschung selber neue Ge-

sichtspunkte eröffnen, blieb auf diesem Gebiete dem Aristoteles vorbehalten, aber es ist klar, dass dieser seiner That erst die des Platon voraufgehen musste. Und Aristoteles selber blieb noch in der Astronomie gleich ihm in dem geocentrischen Weltsysteme befangen, trotzdem dass hier bereits die Pythagoreer die Keime des Richtigen entdeckt hatten, und spielt daher hier noch ganz dasselbe Spiel des *cum ratione insanire*[182]), welches Platon auf das ganze Gebiet der Naturkunde ausdehnt.

In dem zuletzt Bemerkten liegt nun bereits zum Theil die wissenschaftliche Stellung angedeutet, welche Platon seiner Naturlehre giebt. Sie ist nicht wahre Wissenschaft, deren Gegenstand vielmehr nur das ewige Sein der Ideen ist, aber sie hat allerdings diese strenge Wissenschaft oder die Dialektik zum festen Anknüpfungspunkt. Sie enthält also nicht reine Wahrheit, aber sie hat doch an ihr Theil in demselben Grade, wie ihr Gegenstand, das Werden, am Sein. Sie ist folgerichtig blosse Vorstellung und zwar, wie es Platon ausdrücklich p. 29. C. ausspricht, von jenen beiden Stufen derselben, die er am Schlusse des sechsten Buches der Republik (s. a. S. 197. ff.) unterschieden hat, zunächst die logische, πίστις. Gleichwie sie aber nach dem eben Bemerkten selbst ins Gebiet der der höhern, dialektischen Erkenntniss hinübergreift, so haben wir auch aus eben jenen und den sich weiter anschliessenden Erörterungen der Republik (s. bes. S. 208 ff.) bereits erfahren, dass wenigstens die Astronomie und die eng mit ihr verbundene Theorie der Musik in das der Erkenntniss zweiten Ranges, des mathematischen Wissens oder der διάνοια, hineingehört, und wir werden im Folgenden sehen, wie sehr Platon auch die niederen Theile der physikalischen Betrachtung in die Strenge mathematischer Gesetze einzuspannen, ja die ganze Physik im modernen Sinne des Worts seinem überfliegenden Idealismus gemäss in Mathematik aufzulösen sucht. Auf der andern Seite aber ist er auch eben so gut genöthigt, umgekehrt auch zu der zweiten Stufe der Vorstellung, zu der bildlichen der Phantasie oder zur εἰκασία, d. h. mit andern Worten, wie er selber wiederholt eingesteht, p. 29. B — D., 68. D., 69. B. i. A. und besonders 59. C., zur mythischen Darstellung seine Zuflucht zu nehmen, wozu denn auch ganz das wiederholte An-

182) Ueber diese theologische Astronomie des Aristoteles vgl. man bes. Krische Forschungen S. 285 ff.

rufen besonderer göttlicher Erleuchtung hier p. 27. B. — D., 48. D., wie im Kritias p. 106. 108. C. D. stimmt. Und wie wir oben S. 198. in der εἰκασία die eigentliche Geburtsstätte der nachahmenden Kunst erblickten, so hebt er es denn auch selber p. 19. B ff. genügend hervor, dass er selbst auf diese Weise zum Dichter, aber zum philosophischen, von dialektischer Erkenntniss getragenen Dichter und dass der Mythos daher unter seinen Händen, wie bei den Sophisten, vielmehr zur Parabel wird. So hatte er ihn einst bereits im Protagoras aus der Hand desjenigen Sophisten, von dem dieser Dialog seinen Namen trägt, entgegengenommen (s. Thl. I. S. 64 f. 483.), so können auch wir diesen Gebrauch des Mythos bei den Sophisten in den Horen oder dem Herakles am Scheidewege des Prodikos und dem *Τρωϊκός* des Hippias[183]) noch nachweisen. Aber den Sophisten wiederum mangelt es gleichfalls an wahrhaft philosophischer Bildung und somit auch an einer wahrhaft gesunden, von ihr geleiteten empirischen Kenntniss und Beobachtung und an einer ächten praktischen Erfahrung. Ihre mythischen Parabeln sind keine wirklich philosophischen. Es ist wahr, Platon spricht an dieser Stelle zunächst nicht von der Physik, sondern von denjenigen Darstellungen seines Staatsideals, wie er sie im Kritias und Hermokrates zu geben beabsichtigte, und Sokrates vergleicht die von ihm selbst in der Republik bereits gegebene mit einem schönen, aber bloss gemalten (s. o. Staat V. p. 472. D. VI. p. 484. C. 500. E. vgl. o. S. 177. 189 f.) oder aber zwar wirklichen — denn das Ideal ist ja nicht unausführbar — jedoch im Zustande der Ruhe und nicht der wirklichen Bewegung und Thätigkeit befindlichen lebendigen Wesen; zu der ergänzenden näheren Schilderung der Lebensbethätigung und Lebensentfaltung, wie sie dieser wahre Staat, in das Gebiet dieses werdenden Daseins eingetreten, zumal anderen Staaten gegenüber an den Tag legen würde, findet Sokrates dagegen sich eben so wenig geeignet, als die Dichter und Sophisten, sondern lediglich Leute, die Philosophen und praktische Staatsmänner zugleich sind, gleich den Herrschern in jenem Staate. Mit anderen Worten: der letztere ist weder ein poetisches Phantasiebild, noch eine unpraktische blosse sei es sophistische oder auch philosophische Theorie, sondern er hat bestanden und wird wieder bestehen als ein wirkliches und

183) Ueber den letztern vgl. Spengel *Artium scriptores* S. 60. f.

wirksames wesentliches Glied des geschichtlichen Lebens. Platon hat offenbar dabei die sophistischen Staatstheorien im Auge, wie wir sie aus dem Munde der Sophisten Hippias und Thrasymachos im Protagoras (s. Thl. I. S. 49.) und in der Politie und des Sophistenschülers Kallikles im Gorgias vernommen haben, und er verwahrt sich gegen die Vergleichung derselben mit der seinen durch die Hindeutung darauf, wie sehr die Sophisten in der unwissenschaftlichen, bloss formal-rhetorischen Haltung ihrer Lehren wie in der Führung ihres Lebens von Dem, was er verlangt, abwichen, wofür er die Beweise früher bereits geliefert hat. Diese Verwahrung mochte um so nothwendiger sein, je mehr bereits Protagoras eine Staatslehre aufgestellt haben soll, welche in vielen Punkten der seinen nahe kam[184]). Allein diese unleugbare Beziehung der in Rede stehenden Stelle schliesst die andere, obige nicht aus, vielmehr wird ausdrücklich was so vom Darstellungskreise des Kritias und Hermokrates gilt, auch auf den des Timäos mit übertragen, und gerade wenn es heisst, dass in dem ersteren die platonischen Staatsbürger nicht bloss handelnd, sondern auch redend eingeführt werden sollen, und dass das Letztere einem blossen Dichter noch unmöglicher, als das Erstere sei, offenbar, weil man, um sie ihrem Geiste gemäss reden zu lassen, noch tiefer in diesen Geist eingedrungen und mit ihm Eins geworden sein muss, als um bloss von ihrer Handlungsweise zu erzählen, so ist dies ein offenbarer Rückblick auf die in der Republik (s. o. S. 125 ff.) hervorgehobene Vereinigung beider Darstellungsweisen im Epos. Auch der Kritias und Hermokrates sowie der Timäos sollen also ein philosophisches Epos sein, und zwar jene beiden ein heroisches, dieser ein kosmogonisches, alle drei also als ein einheitliches trilogisches Gan-

184) S. Anm. 1158. Der Gewährsmann hiefür, Aristoxenos, ist freilich in allen Stücken, wo es sich, wie bei dieser Nachricht, um eine Herabsetzung des Platon oder des Sokrates handelt, höchst unsicher, s. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 43. Anm. 1. 46. Anm. 3. 49. Anm. 5. 53. Anm. 3. 54. Anm. 3., und Protagoras spricht sich wenigstens im Dialog seines Namens vielmehr äusserst conservativ im Sinne der bestehenden athenischen Demokratie aus (s. Thl. I. S. 49.), doch könnte dies freilich zu den vielen Widersprüchen gehören, welche dem sophistischen Standpunkt eigen sind, und wie relativ es überdem nur gemeint ist, zeigt ebendas. p. 317. A. Nicht minder näherten sich bekanntlich der platonischen Staatstheorie bereits die des Hippodamos und Phaleas an, s. Aristot. Pol. II, 7. 8. Bekk.

zes Beides zur Totalität vereinigen. Nicht umsonst ist Kritias, wenn es auch nicht besonders hervorgehoben wird[185]), nicht bloss Philosoph und Staatsmann, sondern auch Dichter, denn von Solon, dem grossen Staatsmann, auf den eben desshalb die Sage von der Atlantis weiter zurückgeführt wird, wird dies Letztere ausdrücklich genug bemerklich gemacht, p. 21. B ff. Und noch ausdrücklicher wird Timäos in Bezug auf seinen so eben gehaltenen Vortrag im Kritias p. 108. B. geradezu als Dichter bezeichnet. Nur der Geist des platonischen Staatsbürgerthums, d. h. der Geist der eben so dialektischen als praktischen Einsicht ist es, der hier ausdrücklich an den Dichtern und Sophisten vermisst wird, während die mythisch-bildliche Vorstellung, aus der dies platonische Epos entspringt, wie gesagt, auf eben jener sicheren Grundlage ruht. Und wenn endlich Sokrates die Darstellung der Republik, die wir doch bereits so stark mit Mythen und mythenartigen Elementen durchwirkt fanden, im Obigen offenbar der der drei folgenden Dialoge als strenger dialektisch und mehr rein philosophisch entgegensetzt, so werden wir vollends diese letzteren als einen einzigen grossen Mythos bezeichnen müssen, der jedoch, wie alle platonischen Mythen, nicht nach historischer, sondern begrifflicher Abfolge geordnet ist[186]) und in welchem allerdings der bildliche Ausdruck oft dem bildlosen Platz machen muss, so dass auch die streng dialektischen Erörterungen früherer Dialoge wenigstens in recapitulirender Form, dass ferner die nothwendigen mathematischen Lehrsätze und die empirische Naturbeobachtung sich geltend machen können. Nicht umsonst werden wir an der obigen Stelle an die fortlaufenden langen Reden der Sophisten erinnert, in denen auch der bildlich mythische Ausdruck den bildlos dogmatischen nicht ausschliesst. Eine solche fortlaufende lange Rede ist ja in der That der Timäos mit Ausschluss der dialogischen Einleitung, ist ferner der Kritias und sollte ohne Zweifel auch der Hermokrates sein. Dies ist auch der Grund, wesshalb Sokrates hier nicht mehr die Hauptrolle spielt, ein Grund, welcher, recht betrachtet, nach der bisherigen Erörterung mit dem von ihm selbst

185) Vielleicht darf man indessen in der Bezeichnung der Zuhörer des Kritias bei seiner Erzählung der Atlantissage, Kritias p. 108. B. τοῦ θεάτρου mit Steinhart a. a. O. VI. S. 340. Anm. 3. auch eine ausdrückliche Anspielung auf seine Tragödien finden.

186) Vgl. Anm. 1221.

hiefür angegebenen zusammenfällt. Und wollen wir endlich speciell für den Timäos die aller speculativen Physik feindliche Richtung des historischen Sokrates hiefür geltend machen, gleichwie er aus einem entsprechenden Grunde auch in den streng metaphysischen Dialogen die Hauptrolle an einen Eleaten, wie hier an einen Pythagoreer, abgiebt, so ist doch auch dies nur eine dritte Seite von einer und derselben Sache. Sokrates und der ächt sokratische Dialog haben nur in dem Mittelgebiete zwischen der strengen Wissenschaft des Seins und der des blossen Werdens ihre Stelle. Jene steht für ihn zu hoch, diese zu tief. Schon im Gastmahl fanden wir den Aufschwung von der letzteren zur ersteren hin nicht stark genug, um das Vorwiegen der fortlaufenden mythisch gefärbten Rede auszuschliessen, wohl aber, um trotzdem durch künstliche Mittel dem Sokrates und seinem Dialog den Ehrenplatz zu erhalten. Auch der Staat ferner bewegt sich gleich dem Timäos im Reiche des Werdens, aber doch so, dass hier die sokratische Identität der Tugend mit der dialektischen Erkenntniss nur nach ihren letzten Consequenzen ausgeführt wird. Dort gewannen wir daher trotz der Construction des Werdens nach der Idee des Guten noch einen höhern, zu ihr hinaufführenden Einblick in diese Idee selbst, der Idealstaat zeigte sich selbst, um mit Sokrates zu reden, als eine Art ruhenden Seins, und erst der Timäos verfährt rein constructiv nach dieser Idee und der Einschränkung ihrer Wirksamkeit durch das entgegengesetzte Princip der Materie.

Parabolisch ist also, sagten wir, der platonische Mythos. Platon lehrt uns das selbst und giebt uns eben damit auch selbst den Grund dafür an, wesshalb derselbe die eigentliche Darstellungsform für das werdende und zeitlich gewordene Dasein ist, indem er nicht bloss, wie gesagt, Alles, was der Timäos enthält, selbst ausdrücklich als *μῦθος* und als blosses *εἰκός*, p. 29. C., 48 D., 56. C. z. E., 59. D., 62. A., 67. D., 69. B. i. A., 72. D., Kritias 107. D., sondern auch diesen Mythos selbst als *τὸν εἰκότα μῦθον* bezeichnet, p. 29. D., 59. C., 98 D., freilich auch und noch öfter als *τὸν εἰκότα λόγον*, p. 29. C., 30. B., 48. C., 55. D., 56. A. B., 57. D., 68. B., 90. E. Die Uebersetzung dieses Ausdrucks *εἰκός* durch „das Wahrscheinliche" trifft den Sinn desselben nur zu einem geringen Theile. Denn was wahrscheinlich ist, das ist eben nur nicht strenge bewiesen und lässt daher auch die Möglichkeit des Andersseins zu. Auch dies nun liegt allerdings in dem griechischen Worte und

widerspricht der platonischen Weltanschauung nicht: ein weiterer Fortschritt der empirischen Naturbeobachtung kann Ergebnisse liefern, die in manchen Einzelheiten den platonischen Principien und somit der Wahrheit noch besser entsprechen, als die von ihm festgehaltenen, und Platon konnte daher ruhig im Geiste seines Systems, ohne für seine Person grössere eigne Beobachtungen, als er gemacht hatte, für nöthig zu erachten, diesen Fortschritt der Folgezeit überlassen. Diese Seite des Ausdrucks erklärt uns also in der That den Umstand, dass er es wirklich so gemacht hat. Allein nirgends hebt Platon gerade sie hervor, und von derjenigen, die er hervorhebt, liegt in jener deutschen Uebersetzung des Wortes gerade das Gegentheil ausgedrückt. Das Wahrscheinliche nämlich kann doch wenigstens auch möglicherweise vollkommen wahr sein, im Gebiete des Werdens dagegen ist nach seiner ausdrücklichen Erklärung, p. 29. C., das Wahre stets nothwendig mit Irrthum und Widerspruch vermischt, die richtige Vorstellung, die eigentliche Erkenntnissform dieses Gebietes, schliesst nach einer andern Seite der Sache die falsche nicht aus (vergl. zum Theät. Thl. I. S. 198 f.), sondern vielmehr nothwendig ein. Das also kann auch eine fortgeschrittene empirische Beobachtung nicht ändern, sondern nur sehr relativ verbessern, und so erklärt es sich denn doch vollständig erst hieraus, wesshalb Platon auf sie Verzicht geleistet hat. *Εἰκός* heisst vielmehr das, was sich zum Wahren nur wie das Abbild (*εἰκών*) zum Urbild verhält, gerade wie auf Seiten der Objecte das Werden zum Sein, p. 29. C., was also eben so wenig selbst wahr sein oder werden kann, wie die Erscheinung Idee, und so ist die Wahrscheinlichkeit in seinem Sinne eben nothwendig Wahrheit und Dichtung vermischt oder mit andern Worten die Wahrheit in unvollkommener, bloss bildlicher Form oder der philosophische Mythos[187]).

---

187) Hiermit dürfte denn die gerade entgegengesetzte Behauptung von Ueberweg Rhein. Mus. N. F. IX. S. 76. Anm. 40, die *εἰκότες λόγοι* oder *εἰκότες μῦθοι* bezeichneten nicht das Mythische, sondern lediglich das bloss Wahrscheinliche, ihre genügende Widerlegung gefunden haben. Noch mehr freilich verfehlt eben hiernach Hermann Gesch. u. Syst. S. 545. 700. Anm. 701. vgl. S. 511 f. 671. Anm. 534. das Richtige, wenn er bestreitet, dass für Platon der Inhalt der Physik nicht Sache strenger Wissenschaft sei, und die obigen Aeusserungen Platons bloss darauf bezieht, dass derselbe die mythische Darstellungsform im Gefühle

II. Ueber die vielfache Verkennung der mythischen Darstellung und die Folgen hiervon.

Haben wir nun im Obigen im Gebiete der Natur recht eigentlich den diametralen Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles gefunden, so kann es uns nicht wundern, wenn der Letztere hier für das poetische Wesen seines Lehrers kein Verständniss zeigt, sondern vielmehr, anstatt Bild und Sache zu unterscheiden, immer bereits das Bild unmittelbar für die Sache selbst nimmt[188]), gerade

der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit gewählt habe, das Uebersinnliche durch das sinnliche Medium des Worts entsprechend auszudrücken, so dass sie aus seinem Unvermögen entsprungen sei, die in den dialektischen Dialogen eingehaltne streng wissenschaftliche Methode weiter zu verfolgen. Die Physik nämlich hat ja gar nicht sowohl das Uebersinnliche, als vielmehr eben so gut gerade das Sinnliche und, so weit das erstere, so doch eben nur das Uebersinnliche der Erscheinung, die dialektischen Dialoge aber gerade das der Idee zum Inhalt. Wenn also auf dem letztern Gebiete das dialektische Unvermögen Platons nicht hervorgetreten war, wie sollte es denn mit einem Male auf dem erstern sich geltend gemacht haben! Beruft sich ferner Hermann auf Phädon p. 85. C. D., so hat diese Stelle einmal auf jeden Fall mit der mythischen Darstellung gar Nichts zu thun und sodann spricht sie auch nicht den Standpunkt Platons, für den seine Unsterblichkeitsbeweise nicht Wahrscheinlichkeit, sondern Gewissheit hatten, sondern nur den des Simmias und des historischen Sokrates aus, s. Thl. I. S. 414. 450 f. mit Anm. 647. Es hängt dies Alles überhaupt gerade mit denjenigen Ansichten Hermanns zusammen, welche uns in unserm ersten Theile nicht probehaltig erschienen sind, dass nämlich die dialektischen Dialoge noch ohne wesentlichen Einfluss des Pythagoreismus seien, dass dagegen die mythische Behandlung in wesentlichem Zusammenhang mit der genauern Bekanntschaft stehe, welche Platon in Unteritalien mit dieser Lehre gemacht habe, dass daher von da ab noch eine ganz neue Entwicklungsphase seines Philosophirens beginne und der Phädros, ja vielleicht selbst der Staatsmann desshalb hinter den Parmenides zu setzen seien. Unsere Darstellung hat hoffentlich dagegen gezeigt, wie die auf den letzteren folgenden Dialoge ganz denselben Faden und ganz in demselben Geiste weiter fortspinnen. Hermann wird überdies aber auch, um seine Behauptung eines wesentlich modificirten philosophischen Standpunktes in ihnen aufrecht erhalten zu können, zu einer buchstäblichen Auffassung ihrer Mythen genöthigt (s. Anm. 1180. 1229. 1231.), die sich doch gerade mit seiner Betrachtung dieser Darstellungsform als einer dem Gedanken inadäquaten durchaus nicht verträgt, und endlich hat er späterhin selbst richtiger über ihre Bedeutung für das platonische Philosophiren geurtheilt (s. Th. I. Anm. 382).

188) Die Belege dafür giebt Zeller Plat. Studien S. 207—211.

wie umgekehrt aus ähnlichen Gründen die Neuplatoniker späterhin auch die streng dialektischen Erörterungen Platons vielmehr zu blossen Sinnbildern tieferer, verborgener Wahrheit herabsetzen wollten. Es darf uns aber eben desshalb auch die ungleich höhere Auctorität des Aristoteles nicht abschrecken, auf dem Boden der mythischen Darstellung wirklich den Weg der symbolischen Auslegung mit den Neuplatonikern zu wandeln, zumal wenn wir erfahren, dass dieser Weg auch der von unmittelbaren Schülern des Platon, wie z. B. Xenokrates[189]), war, vorausgesetzt dass wir dabei nur nicht mit der gleichen Willkür, sondern vielmehr nach festen Grundsätzen verfahren. Diesen sicheren Leitstern der Erklärung aber geben uns die obigen Andeutungen Platons selbst an die Hand: nur was sich mit den Forderungen seines dialektischen Systems verträgt, darf uns für seine wirklich ernst gemeinte dogmatische Anschauung gelten, so jedoch, dass wir aus diesem dogmatischen Kerne selbst zu erklären haben, wesshalb derselbe nothwendig gerade diese mythische Schale und keine andere verlangte. Wir brauchen uns nicht davor zu fürchten, dass wir etwa auf diese Weise den Platon für consequenter ausgeben möchten, als er wirklich gewesen ist, denn der Verlauf der historischen Forschung hat es noch überall mehr und mehr bewiesen, dass alle grossen und Epoche machenden Denker erst da aufhören consequent zu sein, wo überhaupt die Schranke ihrer Weltanschauung liegt[190]). Wir

---

189) S. *Aristot. De coel.* I. 20. p. 279. b ff. und dazu *Simplic.* und die sonstigen von Brandis Gr. röm. Phil. II. a. S. 357. Anm. o angeführten Stellen der Scholien, ferner Plut. *De animae procreatione e Timaeo* c. 3. vergl. 4. 10., aus welchem erhellt, dass aus den folgenden Generationen der Akademiker auch Krantor und Eudoros dieselbe Ansicht theilten. Jedenfalls war es daher sehr ungerechtfertigt, wenn C. F. Hermann Zeitschr. f. d. Alterth. 1842. S. 537. es für ein Hineintragen moderner Philosopheme erklärte, dem Platon die Ansicht einer dauernden, anfangs- und endlosen Weltschöpfung an Stelle einer nur einmaligen zuzuschreiben, was er denn auch wiederum selber bereits in der Abh. *De interpretatione Timaei, Platonis dialogi, a Cicerone relicta*, Göttingen 1842. 4. S. 22. eingesehen hat, dergestalt, dass er sich zwar auch hier noch zu der entgegengesetzten buchstäblichen Erklärungsweise hinneigt, aber doch auch wenigstens die Möglichkeit jener Annahme nicht mehr geradezu auszuschliessen wagt.

190) Wie dies neuerdings in Bezug auf Spinoza und Leibnitz Kuno Fischer in seiner Gesch. der neuern Philosophie auf das Glänzendste dargethan hat.

brauchen auch den Einwurf nicht zu fürchten, dass, wenn wir hier den Aristoteles des Missverständnisses zeihen, gar leicht auch unsere Kenntniss der ganzen vorsokratischen Philosophie, da sie so vorwiegend auf ihn gebaut ist, auf Sand gebaut sein möchte. Denn einmal müssen auch hier die eignen Ueberreste jener älteren Denker, muss auch hier die innere Consequenz uns helfen, und zweitens sind sie vielfach in der That noch schlechterdings Philosophen und Dichter in einer Person und die buchstäbliche, sinnliche Auffassung daher bei ihnen wirklich die richtige, während Platon scharf genug die Grenzen angedeutet hat, wo er aufhört strenger Philosoph zu sein und anfängt philosophischer Dichter zu werden, und endlich ist jeder Philosoph selbstverständlich ein unbefangnerer kritischer Geschichtsforscher in den Systemen der Vergangenheit, als in demjenigen, welchem er in der lebendigen Gegenwart die Herrschaft streitig zu machen sucht.

Aristoteles hat nun aber doch wenigstens durch sein dem Timäos gegenüber innegehaltenes Verfahren die vermeintlich von Platon begangenen Widersprüche aufzudecken gesucht, und darüber müssen wir uns daher wirklich billigerweise verwundern, dass Diejenigen, welche noch in der Neuzeit dasselbe Verfahren beobachten, vielfach nicht einmal gemerkt haben, in welche Widersprüche sie dadurch den Platon verwickeln. Wären dies nur Widersprüche innerhalb des Timäos selbst, so könnte das hingehen, denn ihre Möglichkeit hat Platon selbst p. 29. C. — und zwar, wie das Obige lehrt, folgerechterweise — zugegeben. Allein wo man durch Schuld jenes Verfahrens solche Widersprüche und Sonderbarkeiten hervorruft und doch wenigstens nicht ganz das Auge vor ihnen zu verschliessen vermag, da sucht man sie im Gegentheil durch Erklärungen hinwegzudeuten, durch welche das Uebel nach einer andern Seite hin nur noch ärger wird. Und gerade die schreienden Widersprüche gegen das ganze platonische System, auf welche man auf diesem Wege nothwendig gelangen muss, erkennt man nicht, sondern, statt den Timäos aus den früheren, strenger dialektischen Dialogen zu erklären, sieht man vielmehr die letzteren lediglich durch die Brille des ersteren an und begründet so — *mirabile dictu!* — die platonische Dialektik auf den platonischen Mythos, nimmt dann wohl auch die Berichte des Aristoteles über das platonische System zur Hülfe, trotzdem dass die aristotelische Metaphysik selbst (s. darüber weiter unten) sie wenigstens

theilweise ausdrücklich erst auf eine spätere Phase desselben bezieht, und construirt so ein platonisches Lehrgebäude, bei welchem, wenn es wirklich das platonische wäre, nicht zu begreifen stände, wie Platon je in den Ruf eines grossen Denkers gelangen konnte[191]).

Da sollen wir allen Ernstes Platons eigenen obigen Andeutungen und der Thatsache zum Trotz, dass wir bisher überall im Gebiete des Werdenden und Gewordenen, dem eigentlichen Darstellungskreise des Timäos, die mythische Darstellung als die eigentlich herrschende fanden und dass sich hieraus allein bisher überall in diesem Gebiete alles Dunkel uns zerstreut und gelichtet, aller scheinbare Widerspruch sich uns gelöst hat, trotz dem Allen, sage ich, sollen wir glauben, dass im Timäos nur „einige Aeusserlichkeiten" von mythischer Natur sind[192]). Da sollen wir allen Ernstes buchstäblich annehmen, dass Platon die Weltseele wirklich für eine geometrische Figur von zwei sich in schiefem Winkel kreuzenden Kreisen (p. 36. B.)[193]) oder dass er sie für nichts Anderes, als die Harmonie des Körpers der Welt[194]) gehalten habe, derselbe Platon, welcher im Phädon (s. Thl. I. S. 442 f.) die pythagoreische Vorstellung, dass die Seele die Harmonie ihres Körpers, ja auch selbst nur, dass sie überhaupt Harmonie oder Zahl, geschweige denn dass sie[195]) geometrische Grösse sei, so siegreich widerlegt und als einen bloss verfeinerten Materialismus gekennzeichnet hat. Und was soll denn wohl zu den mythischen „Aeusserlichkeiten" gehören, wenn nicht der Misch-

---

191) Am Meisten gilt dies gegen die Abh. von Ueberweg, Ueber die platonische Weltseele, Rhein. Mus. N. F. IX. S. 37—84, aber auch das sonst gar nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst von Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, Paris 1841. 8. wird durch eine ähnliche verkehrte Auffassung des platonischen Systems wesentlich geschmälert. Vgl. Anm. 1303. 1640 und 1780.

192) Ueberweg a. a. O. S. 77. Anm. 40.

193) Dass Ueberweg wirklich diese Consequenz zieht, weiss ich aus einer mir von ihm gemachten Privatmittheilung; aus seinen Aeusserungen a. a. O. S. 75 ff. vgl. 56 würde ich es mit Sicherheit nicht abzunehmen gewagt haben. Vgl. Anm. 1263.

194) Von diesem Scheine haben sich selbst Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 497 und Böckh Untersuchungen über das kosmische System des Platon, Berlin 1852. 8. S. 19. f. (s. dagegen Jahns Jahrbücher LXXI. S. 103 f.) nicht frei gemacht (vgl. Anm. 1294), während der Letztere sonst umgekehrt gerade etwas zu viel im Timäos für bloss mythisch erklärt, vgl. Anm. 1368.

195) Wie Ueberweg am eben angef. O. will.

kessel, in welchem die Seele zubereitet ward (p. 41. D.)[196])? Wenn aber dies, wie kann dann das in ihm Zubereitete selbst und folglich auch die ganze „räumliche Vertheilung und Ausspannung" dieses Gemisches selber für unmittelbar dogmatisch gelten? Und wird ohne Zweifel die Anrede des Weltschöpfers p. 41. A — D. doch wohl auch zu jenen „Aeusserlichkeiten" gerechnet werden müssen, so ist zunächst schon zu erwägen, dass Alles, was den Inhalt dieser Rede bildet, den seiner voraufgehenden Handlungen auf das Unmittelbarste fortsetzt und dann auch von ihm selber handelnd mit ins Werk gerichtet wird, p. 41 D ff., und dass folglich, wenn jener mythisch ist, so doch auch dieser schwerlich schlechtweg dogmatisch sein kann. Sodann aber fragt sich, welches grössere Recht denn überhaupt sein Reden haben soll für mythisch zu gelten, als sein Thun. Ist aber, wie wir so eben sahen, überdies schlechterdings auch von dem letztern selbst nicht jede mythische Zuthat auszuschliessen, nach welchem festen Massstabe will man denn da die Grenze bestimmen, wo diese „Aeusserlichkeiten" aufhören und die Innerlichkeiten anfangen? Ist es also nicht klar, dass diese ganze Unterscheidung des Innern und Aeussern eine rein willkürliche ist, und dass, wer einmal das Mythische im Timäos leugnen will, dies consequenterweise auch ohne allen Vorbehalt thun muss, und dass daher jeder Vorbehalt, den man nicht umgehen kann, vielmehr zu der gerade entgegengesetzten Ansicht wiederum ohne allen Vorbehalt mit zwingender Nothwendigkeit hindrängt[197])?

Auch wir freilich unterscheiden zwischen einem Innern und Aeussern, aber nicht so, dass wir Beides auf die Darstellungsform selber zu vertheilen suchten, als wäre das Letztere nur einer „plastischen Anschaulichkeit" zu Liebe vorhanden, und als ob in demselben die „reiche Phantasie" des Künstlers Platon einen Ueberschuss darböte, dessen der Denker Platon auch wohl hätte entbehren können[198]). Uns ist vielmehr, wie schon gesagt, das Innere der dogmatische Inhalt, das Aeussere die demselben vollkommen entsprechende mythische Darstellungsform selber, und

196) Wiederum aus einer Privatmittheilung Ueberwegs weiss ich, dass derselbe auch gerade diesen wirklich dabei vorwiegend im Auge gehabt hat.

197) Vgl. Böckh Ueber die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon, Heidelb. Studien von Daub und Creuzer III. (1807). S. 30.

198) Ueberweg a. a. O. S. 77. Anm. 40.

unser fester Massstab, um Beides in vollster Harmonie zu erfassen, die Folgerichtigkeit des platonischen Systems[199]), ist gerade derjenige, welcher von jener Ansicht nothwendig bei Seite geschoben werden muss, wenn sie überhaupt nur hervortreten sollte. Da hören wir daher[1200]), dass die Erklärungen Platons über das Gewordensein der Welt und der Seele (p. 28. B. 37. A. 38. C.) viel zu dogmatisch lauten, als dass es nicht eine blosse Verwechselung der philosophischen Kritik mit der historischen wäre, wenn man ihnen zum Trotz die Consequenz des Systems dafür geltend macht, die Welt vielmehr als das Reich des eben so anfangs- als endlosen Werdens, Entstehens und Vergehens, für Platons wahre Ansicht in Anspruch zu nehmen. Gerade als ob es nicht im Wesen des Mythos läge, eine zeitlose oder ewige so gut wie eine in der Zeit stetig wiederkehrende Thatsache in die Form einer einmal geschehenen umzusetzen, und als ob daher nicht, wenn Platon hinzugesetzt hätte, dass jenes Gewordensein der Welt eben nur als ein dauerndes und nicht als ein einmal geschehenes zu verstehen sei, dann vielmehr gerade zugegeben werden müsste, dass seine Darstellung hier nicht eine wirklich mythische wäre[201]). Und wenn Platon erklärt, dass die Zeit erst mit den Weltkörpern entstanden sei (p. 38. B.), lässt sich dies wohl nicht eben so gut in beiderlei Sinne nehmen, nämlich auch in dem, dass die Zeit gleich der zeitlosen Ewigkeit, deren „bewegtes Abbild" Platon sie nennt, nie eine leere, sondern stets eine erfüllte gewesen sei, indem sie stets in der Form von Jahren und Tagen u. s. w., welche es eben ohne die Gestirne und ihre Bewegungen nicht giebt, ein werdendes und gewordenes Dasein geführt habe und führen werde, dass die Jahre und Tage ohne Anfang und Ende gekommen und gegangen, entstanden und vergangen sind und sein werden? Wird die Zeit nicht so etwa erst wahrhaft das bewegte Abbild der Ewigkeit oder mit

199) Dieser Massstab bewahrt vor dem entgegengesetzten Fehler, allzu viel für blosse mythische Einkleidung zu erklären, wie ihn namentlich Lichtenstädt Platon's Lehren auf dem Gebiete der Naturforschung und der Heilkunde, Leipzig 1826. 8. begangen und dadurch seine Darstellung ziemlich werthlos gemacht hat. Vgl. Anm. 1393.

1200) Ueberweg a. a. O. S. 76 f. Anm. 40. Könitzer Ueber Verhältniss, Form und Wesen der Elementarkörper nach Platons Timaios, Neu-Ruppin 1846. 4. S. 5—8. Martin a. a. O. II. S. 179—233.

201) Böckh a. a. O. S. 30.

andern Worten Dasselbe in der Form des Werdens, was diese in der des Seins oder der Idee[202])? Sollen wir also wirklich lieber annehmen, dass nach Platons Meinung vielmehr nicht bloss die primitive Materie aller Zeit vorausliege, sondern auch aus ihr die secundäre bereits vor der Zeit entstanden sei und selbst die Bildung der Weltseele der Entstehung der Zeit noch vorangehe, weil er auch dies Alles mit gleicher dogmatischer Bestimmtheit ausspricht (p. 34. B. C. 38. C.)? Sollen wir etwa sogar den Widerspruch nicht merken, dass mit diesem Vor ja selbst schon eine Zeit gesetzt wird, oder dem Platon zutrauen, dass er ihn nicht gemerkt habe, trotzdem dass er selbst gerade in dies Vor und Nach den Charakter der Zeit setzt (p. 37. E. ff.)[203])? Sollen wir wirklich ihn dergestalt den wohlfeilen Einwürfen der epikureischen Sekte, wie wir sie aus Cicero[204]) kennen lernen, preisgeben und somit urtheilen, dass Leute von ihrem Schlage consequentere und folglich grössere Denker, als er, gewesen sind? Oder stellt nicht eine solche angeblich rein historische Betrachtung in Wahrheit alle Historie auf den Kopf? Heisst das eine historische Erklärung, wenn man dem Platon die plumpsten Widersprüche zuschreibt, die doch bei einem Manne, der als eine wahrhaft historische Grösse unter den Philosophen allgemein anerkannt wird, wirklich unbegreiflich und unerklärlich sein würden, und das einfache Mittel verschmäht, welches ihr Vorhandensein völlig erklärt und rechtfertigt, wie es die Annahme der mythischen Darstellung an die Hand giebt? Denn dann sind diese Widersprüche eben wohlbeabsichtigt und nothwendig, um eben von der buchstäblichen Deutung zu einer solchen symbolischen, die sie alle löst, hinüberzuzwingen. Und was will nun eben die dogmatische Bestimmtheit aller jener obigen Aeusserungen sagen? Liegt es denn nicht etwa wiederum im Wesen des Mythos sich ganz vorwiegend in solcher Weise und ohne vieles Wenn und Aber zu äussern (s. Gastmahl p. 206. E. 208. C. vgl. Thl. I. S. 390.)? Wenn also doch auch gegnerischerseits[205]) für andere platonische Dialoge die mythische Darstellung zugestanden wird, soll da in dieser auch etwa nur Das als rein mythisch gelten,

202) Böckh a. a. O. S. 24.

203) Zeller Plat. Stud. S. 209. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 256. 2. A. II. S. 500.

204) *De natura deorum* I, 8 f.

205) Ueberweg am zuletzt angef. O.

was nicht mit solcher dogmatischen Bestimmtheit ausgesprochen ist? Dann wäre leicht zu zeigen, dass das wirklich Mythische auch dort nur auf einige „Aeusserlichkeiten" zu beschränken sei, und damit wäre denn eben nur doch wieder von Neuem die Unterscheidung jener Darstellungen von der im Timäos als unhaltbar erwiesen.

Und nun gar jene secundäre Materie selbst, in welche die primitive noch vor der Weltbildung übergegangen sein soll und von der nun behauptet wird, dass eine sorgsamere Unterscheidung derselben sowohl von der letzteren als auch von der wirklichen Welt unschwer alle Widersprüche löse, in welche Platons Lehre von einer zeitlichen Weltentstehung zu verfallen scheine, so bald man dabei nur das Gebiet der rein historischen Kritik nicht überschreite[206])! Es ist im Gegentheil unschwer nachzuweisen, dass, so bald man jene Unterscheidung versucht, diese ganze Vorstellung in Nichts zerfliesst. Was die secundäre Materie von der primären unterscheidet, kann doch wohl eben nur ein Minimum von Form sein. Woher nun dieses Minimum? Von Gott? Aber dem widerspricht ja Platon selbst ausdrücklich p. 53 B. [207]), und in der That, das Wesen dieser Ansicht besteht ja gerade darin, dass nicht bloss die primäre, sondern auch die secundäre Materie seiner Thätigkeit bereits als fertiges Substrat vorliegt, dass er nach ihr nicht bloss nicht Weltschöpfer, sondern auch nicht einmal Urheber aller Form, sondern lediglich Weltordner im abgeleiteten Sinne sein würde, welcher die schon vorhandenen Formen festigt und weiterentwickelt[208]). Oder von der Materie selbst[209])? Aber wie

206) Ueberweg am zuletzt angef. O.

207) Martin a. a. O. II. S. 182. Wenn Könitzer a. a. O. S. 9. dies daher dennoch annimmt, so geht dies nur daraus hervor, dass er seinerseits vielmehr die primäre und die secundäre Materie ganz durcheinanderwirrt.

208) Martin a. a. O. II. S. 182 f. Ueberweg a. a. O. S. 62.

209) So Martin am eben angef. O. Vgl. Anm. 1212. Ueberweg a. a. O. S. 79 f. hilft sich durch die Annahme, dass die von Aristoteles dem Platon zugeschriebene Materie der Ideen dieses Minimum von Form hervorgebracht habe. Allein wie sollte wohl Platon von dieser wichtigen Bestimmung hier auch nicht einmal die leiseste Andeutung gemacht haben! Und eben so wenig ist in den frühern Dialogen Etwas zu finden, was eine solche Annahme rechtfertigte, denn das θἀτερον in den Ideen, die relative Negation, das Princip der Vielheit und des Unterschieds der Ideen (Soph. p. 245. D ff.) wird nie als *causa efficiens* bezeichnet, son-

kann diese als das schlechthin Formlose sich selber formen? Und widerspricht dies nicht Alles dem platonischen System, welches ja keine anderen Formen als die Ideen und folglich keine andere formbildende Kraft als die Gottheit kennt? Sagt ferner nicht Platon selbst dies ausdrücklich mit den Worten, p. 50. D. E., dass das, was die Abdrücke aller Ideen in sich aufnehmen solle, selber absolut formlos sein müsse, womit also denn doch wieder die Entstehung der secundären Materie aus der primitiven auf die ideal-göttliche Causalität zurückgeführt wird, Platon also bei der buchstäblichen Deutung aufs Schroffste sich selbst widerspricht? Und endlich, wenn alles Wahrnehmbare nach dieser Deutung doch erst mit der Zeit entstanden ist, p. 28. B. C., wie kann dann dies doch gleichfalls ausdrücklich als sichtbar bezeichnete Chaos (s. p. 30. A.) vor aller Zeit entstanden sein[210])? Oder will man[211]) sagen, dass diese Sichtbarkeit im Verlaufe des Dialogs ihre Berichtigung erfahre, wohl, so lehre man uns doch erst, worin diese Berichtigung denn eigentlich besteht und wo denn eigentlich hernach gesagt wird, dass die secundäre Materie unsichtbar gewesen sei! Und nicht besser steht es mit der Unterscheidung gegen die wirkliche Welt. Zunächst umfasst jenes vorweltliche Chaos bloss die vier sogenannten Elemente, nicht aber die weiteren kosmischen und physischen, unorganischen und organischen Bildungen, die aus ihnen hervorgehen, denn ausdrücklich erhellt aus p. 31. B ff. 48. B. und bes. 53. A. 68. E. und 69. B., dass Gott die Gesammtheit der vier Elemente bereits vorfindet und aus ihnen den Weltkörper bildet, indem er zunächst die Proportion ihrer Massen anordnet. Hier nun erhebt sich sofort die Frage, wenn doch eben hiernach jenes Chaos bereits eben so viel Wasser-, Feuer-, Luft- und Erdtheile schon als solche enthielt, wie dann diese Proportion, durch welche dies doch allein möglich ist, demselben gefehlt haben kann.

---

dern immer nur die Idee des Guten, das Princip der Einheit; am Wenigsten also kann sie es losgelöst von der letzteren sein. Nur an dies *θάτερον* aber könnte doch hierbei allein gedacht werden, (s. Ueberweg S. 72), denn was der Philebos *ἄπειρον* nennt, ist richtig verstanden (s. o. S. 12 f.) gar nicht in den Ideen zu suchen, sondern lediglich die Materie der Dinge.

210) Ich verdanke diese beiden guten Bemerkungen Hundert *De Platonis altero rerum principio*. Cleve 1857. 4. S. 13. Vgl. indessen auch schon Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 224. 255. 2. A. II. S. 463. 500.

211) Mit Könitzer a. a. O. S. 9.

Und wenn diese Proportion doch auf der Zahl der Theile jedes Elements beruht, so wird es geradezu unmöglich, auch die bestimmte Grenze verschiedener Grösse der Theile eines jedes Elements und die bestimmte Zahl der Theile von jeder Grösse von ihr auszuschliessen. Denn ist es an sich auch denkbar, dass diese letzteren Verhältnisse von Gott unbeschadet der Grösse der Gesammtmassen umgestaltet wurden, so hätte er doch, wenn er die einzelnen Theile nicht in den Grössenverhältnissen nahm, in welchen sie aus der Primärmaterie hervorgegangen waren, in Wahrheit sie in diese letztere selbst zunächst zurückbilden müssen, würde also in Wirklichkeit doch aus ihr und nicht aus der Secundärmaterie die Welt geschaffen haben. Bestehen nämlich die kleinsten Elementarkörper aus Flächen, so hätte Gott nothwendig, um diese Flächen zu verkleinern und zu vergrössern, sie erst wieder in Linien und eben so die Linien in Punkte, mithin Alles erst wieder ins Leere auflösen müssen. Freilich, Platon selbst sagt uns p. 53. B. 69. B., dass die Elemente in jenem Chaos nur erst gewisse Spuren von ihrer späteren Beschaffenheit an sich trugen, ihren Namen noch gar nicht verdienten und was sie schon von ihrer spätern Proportion in sich hatten, doch nur dem Zufalle verdankten. Was kann das nun aber heissen? Waren die Körperchen der Erde damals erst unvollkommene und verstümmelte Würfel, die des Feuers eben solche Tetraeder u. s. w., sahen die Elementardreiecke also mit andern Worten noch mehr Vielecken als Dreiecken gleich, wohl, so musste Gott, um dies zu ändern, eben wiederum zunächst die eben beschriebene Rückbildung vornehmen. Und äussert sich überdies Platon nicht hier doch bereits etwas anders, als vorhin, indem er jetzt doch dem Chaos der Elemente schon wenigstens eine gewisse Proportion zuschreibt? So ist also diese ganze Vorstellung schlechterdings eine unvollziehbare, und dies Mittelwesen zwischen Materie und Welt löst sich bei näherer Betrachtung nothwendig in diese seine beiden Enden auf. Wie könnte sonst auch Platon sagen, da doch die Welt selbst eben das Gesammtgebiet des Werdens oder die *γένεσις* ist, ehe denn sie noch ward, habe schon die *γένεσις*, d. h. eben jene secundäre Materie, bestanden (p. 52. D.)? Wie könnte er so die letztere ohne weiteren Zusatz mit dem Namen der erstern bezeichnen? Gerade diese Bezeichnung führt uns vielmehr deutlich auf das Richtige: wie im Obigen immer schon eine Zeit vor der Zeit, so

ist hier immer schon ein Werden vor dem Werden, eine Welt vor der Welt mit Nothwendigkeit anzunehmen. Und nun endlich die regellose und ungeordnete Bewegung, durch welche jetzt allein noch jenes Chaos von der Welt sich unterscheiden könnte, verwandelt sie sich nicht auch sofort in eine geordnete und harmonische, so bald eben die Proportion und Harmonie sich von demselben nicht trennen lässt? Von den Gegnern der mythischen Auffassung selbst ist überdies der Widerspruch anerkannt worden, dass alle Bewegung bei Platon von der Seele stammt und dass doch das bewegte Chaos der Entstehung der Weltseele voraufgegangen sein soll, dass ferner die Seele, nach dem Phädros und Phädon (s. Thl. I. S. 229. 268 f. 457.) wie ohne Ende so auch ohne Anfang, hier dagegen zeitlich entstanden ist. Sie nehmen daher ihre Zuflucht dazu, auch schon diesem anfangslosen Chaos eine Art von Seele zuzuschreiben, die dann hernach in der ausgebildeten Seele das Princip der Vorstellung werde, und glauben damit auch die im zehnten Buche der Gesetze enthaltene böse Weltseele erklärt zu haben[212]. Ja, Einige von ihnen[213]) sind auch consequent genug, um einzusehen, dass selbst die Urmaterie, um in dies Chaos überzugehen, bereits eines eigenen Bewegungsprincips bedarf, und glauben dies mit Plutarch in der „Nothwendigkeit“ (ἀνάγκη) finden zu müssen, welche im Timäos als die „Mitursache“ des Werdens erscheint. Nur Schade, dass mit dem Allen, auch wenn es richtig, noch immer nicht viel gewonnen wäre, nämlich doch immer, wie sie selbst zugeben müssen, nur erst die anfangslose Präexistenz einer Seele, welche die Keime und Vorspuren aller einzelnen Seelen enthält, während doch jene beiden Dialoge, was sie ganz übersehen, gerade die aller vernünftigen Einzelseelen „in ihrer Gesondertheit“ lehren, statt dessen, dass hier dann gerade umgekehrt die der vernunftlosen Seele behauptet sein würde! Und ganz demgemäss wird auch im Phädros die Seele ausdrücklich als anfangslos bezeichnet, sofern sie das Princip der die geordnete Welt im Dasein erhaltenden, und also nicht bloss, sofern sie nur bereits selbst das der ungeordneten Bewegung ist, und

212) Martin a. a. O. I. S. 355 ff. Ueberweg a. a. O. S. 76. Anm. 40. und S. 79. Könitzer a. a. O. S. 19 f. und schon Plut. a. a. O. c. 5 f.

213) Könitzer am eben angef. O. Martin a. a. O. II. S. 171 f. 182 f. (vgl. Anm. 1208).

nur der vernünftige Theil der Menschenseele wird in der Republik (s. S. 203. 246. 268 f.) als präexistirend und unsterblich bezeichnet. Kein Wunder, wenn sich daher auch aus dem Timäos selber diese ganze Annahme mit Leichtigkeit widerlegen lässt. Zunächst müssen wir nämlich doch wohl schon einfach fragen: wenn Platon der Weltseele eben so ein Seelenchaos wie dem Weltkörper ein Körperchaos hätte voraussetzen wollen, warum hätte er es dann wohl nicht ausdrücklich gesagt, sondern vielmehr die Seele lediglich als die Urheberin von Mass und Ordnung bezeichnet? Aber noch mehr, er sagt auch ausdrücklich das Gegentheil, dass nämlich „nur das Sichtbare, zu welchem die Seele nicht gehört „(p. 36.E f.), aus früherer Unordnung zur Ordnung gebracht wird „(p. 30. A. B.), wozu noch kommt, dass in der Weltseele, auch wenn „sie den Kreis des Verschiedenen durchläuft, und sich um Wahr- „nehmbares bewegt, immer nur richtige Meinungen und Ueberzeu- „gungen entstehen (p. 37. B.), wogegen in den Gesetzen (p. 897.) „die ungeordneteSeele auch das Princip der falschen Vorstellungen „ist. Ueberdies lässt Platon dort die beiden Seelen nicht nach ein- „ander auftreten, so dass aus der ungeordneten erst im Verlaufe der „Zeit die geordnete hervorgegangen wäre, sondern beide bestehen „sich bekämpfend, neben einander[214])." Doch davon wird seiner Zeit genauer zu reden sein[215]).

III. Die Composition des Dialogs in ihren Hauptzügen.

Wie hell und klar wird nun dagegen mit einem Male Alles, wenn wir die Voraussetzungen der mythischen Darstellung zu

---

214) Steinhart a. a. O. VI. S. 95. Vgl. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 487 f. Anm. 1. Wenn aber der Erstere S. 251. Anm. 221. so weit geht, die Unterscheidung einer primären und einer secundären Materie auch für die mythische Darstellung zu bestreiten, so hätte er selber erwägen sollen, dass die erstere p. 51. A. 52. B. ausdrücklich gleichfalls als unsichtbar und überhaupt unwahrnehmbar bezeichnet wird, also jenes von Gott bereits vorgefundene Sichtbare (p. 30. A.), aus welchem dieser erst die geordnete Welt bildet, nicht sein kann.

215) Wenn Martin a. a. O. I. S. 356. die böse Weltseele vollends sogar schon in der ξύμφυτος ἐπιθυμία der Welt im Staatsm. p. 272 f. wiederfindet, so begreift man schwer, wie ein Verkennen der mythischen Darstellung bis zu einem solchen Grade möglich ist, da doch dort so klar, wie nur irgendwo, das Böse lediglich auf die Materie zurückgeführt wird. S. Zeller am eben angef. O.

Grunde legen und dabei vor allen Dingen feststellen, dass nach dem im Sophisten p. 258. E f. eingeleiteten und im Parmenides wirklich geführten Beweise (s. Thl. I. S. 342 f.) die Urmaterie nichts Anderes, als die reine Negation, die Schranke des idealen Daseins in den Dingen und folglich kein positives Substrat ist, aus dem überhaupt irgend Etwas werden könnte! Und eben so ist zweitens festzuhalten, dass das entgegengesetzte Princip, die Ideenwelt, wie im Phädon und Philebos (Th. I. S. 445 ff. Th. II. S. 20 ff.) ausdrücklich gelehrt ward, gleichfalls keine wirkende Ursache des Werdens, sondern vielmehr lediglich des Seins in sich enthält, weil sie eben schon an sich wirklich ist und daher in den Dingen nicht erst wirklich zu werden braucht, und dass eben desshalb der Begriff der wirkenden Ursache überhaupt bei Platòn in dem der Zweckursache untergeht. Jede andere Auffassung der Sache nimmt bereits den aristotelischen Standpunkt vorweg, denn sie verwandelt nothwendig die bildsame Masse, mit welcher Platon p. 50. E. seine Materie vergleicht, welche sich lediglich von aussen her alle möglichen Formen aufprägen lässt, in den unendlichen innern Lebenskeim aller Formen selbst, welcher das Wesen der aristotelischen ausmacht und von aussen, von Gott her, so zu sagen, nur des Regens und der Sonnenwärme bedarf, um sonach die wirklichen Dinge zu erzeugen, die eben darnach hier auch erst die wirklichen Ideen oder Formen sind. Von dem Fürsichsein der vielen Ideen bleibt daher hier nur das Fürsichsein Gottes, mit ihm aber sonach auch eine wirkliche *causa efficiens* des Werdens, ein letzter Beweger übrig. Dass aber andererseits die Materie als solche doch immer Keim bleiben muss, diese Negativität, diese Schranke hat sie mit der platonischen gemeinsam: auch die letztere ist also gewissermassen, um mit Aristoteles zu reden, bereits δύναμις, aber lediglich die passive, negative Seite derselben, und es ist daher nicht abzusehen, wenn ihr irgend etwas mehr zuertheilt werden soll, wo dann die Grenze zu finden wäre, die zwischen ihr und der aristotelischen noch irgendwo übrig bleiben sollte. Dann aber kann die platonische Materie auch nicht der Stoff schlechthin sein, der nach der Abstraction von aller Bestimmtheit desselben zurückbleibt, denn dieser unbestimmte Stoff trägt doch immerhin die positive Möglichkeit aller seiner Bestimmungen in sich und kann ohne diese gar nicht gedacht werden, und eben so hebt jene Abstraction von aller Bestimmtheit des Stoffes

doch wahrlich die Realität desselben nicht auf. Wie hätte also ein Denker wie Platon ihn als das absolute Nichts bezeichnen können! Erst wenn wir auch von dieser letzten positiven Bestimmung, von der Materialität selbst abstrahiren und nur die blosse Form derselbnn oder den Raum übrig lassen, ist der Consequenz des Systemes Genüge geschehen[216]).

Von einer wirklichen Erklärung des Werdens kann nun eben darnach bei Platon, wie wir schon mehrfach früher bemerkt haben, nicht die Rede sein, denn selbst wenn im Parmenides p. 155. E ff. wirklich die von uns Thl. I. S. 347 ff. angenommene, von Deuschle[217]) aber inzwischen mindestens bedenklich gemachte Herleitung der Materie und des Werdens als ihrer Wiederaufhebung enthalten ist[218]), so haben wir doch gleichzeitig bereits darge-

---

216) Vgl. Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 223 ff. 2. A. II. S. 464 ff. Deuschle Der platon. Politikos S. 26—28. und die Anm. 1210 angef. Abh. von Hundert.

217) Jahns Jahrb. LXXI. S. 770—772.

218) Ich halte es nicht für überflüssig hervorzuheben, wie sehr diese mir selber keineswegs unzweifelhafte Auffassung sich immerhin noch von der Stallbaums Opp. VII. S. 43 f. 205. ff. 219 f. unterscheidet, nach welcher nicht bloss die Ideen, sondern auch die primitive Materie die Gedanken Gottes sind. Auf diese Weise wird vielmehr die letztere offenbar selbst zur Idee, und es ist ferner undenkbar, wenn doch beide gleich sehr Object der göttlichen Erkenntniss sind, dass dann trotzdem die Ideen zwar es auch von der menschlichen werden, die Materie dem Menschen dagegen nur durch einen „Bastardschluss" zugänglich sein sollte (p. 52. A. f.). Wer, wie Stallbaum, die ewige Materie neben Gott für bloss mythische Darstellung erklärt, der sollte doch billig erst fragen, ob nicht vielmehr die Unterscheidung Gottes von der Idee des Guten gleichfalls lediglich in dieser Darstellung begründet ist. Nur unter dieser Voraussetzung aber kann ich es Stallbaum zugeben, dass die Ideen als Inhärenzen der höchsten Idee allerdings die ewigen Gedanken Gottes und die Materie wenigstens das Product dieser Gedanken ist, aber freilich auch nicht einmal ein solches Product, in welchem sie positiv gegenwärtig bleiben, sondern ein solches, dessen sie sich entäussern müssen, um in ihrem ewigen Sein zu beharren. Aber auch ganz davon abgesehen, bemerkt überdies Möller *Theodicaeae Platonicae lineamenta*, Berlin 1839. 8. S. 39 f. sehr richtig gegen Stallbaum, dass weder Platon selbst auch nur die leiseste Andeutung von des Letzteren Auffassung der Sache giebt, noch auch mit dieser Auffassung irgend Etwas gewonnen ist: *Nam utrum dicamus, deum quum mundum formare vellet, invenisse materiam, an ostendamus, deum antequam mundum formaret, cogitationem*

than, wesshalb sie Platon selber nicht als ganz genügend erscheinen konnte, und haben hier hinzuzufügen, dass sich aus ihr nimmer erklären lässt, wesshalb das Reich des Werdens gerade diese bestimmte Abweichung von den Ideen und keine andere darstellt, wesshalb es gerade diese Welt und keine andere ist. Statt eine solche Erklärung des Werdens zu geben, bleibt daher dem Platon nur die nähere Veranschaulichung der materiell beschränkten Inhärenz des Universums in der höchsten Idee möglich[219]), und gerade wie der Philebos das höchste Gut als diese Idee innerhalb der Schranke des individuellen und die Republik den guten Staat als eben dieselbe innerhalb der Schranke des allgemeinen menschlichen Geistesleben darstellte, so zeichnet der Timäos diese hier innerhalb der Schranke der Dinge überhaupt. Dies allein ist also der Kern davon, wenn eine wirkende Ursache des Werdens nicht bloss hingestellt, sondern auch vermöge des Mythos zum Weltbildner personificirt wird: er ist in Wahrheit nichts Anderes als die Idee des Guten, des Vollkommenen, des Absoluten, und es bezeichnet dies Ganze somit nichts Anderes, als die Zweckmässigkeit der Welt. Schon die übrigen Ideen nun bilden ein Reich von bloss stufenweiser Vollkommenheit, aber jede erfüllt ihren Zweck eben noch vollkommen. Auch die Dinge müssen also ein solches Stufenreich bilden, aber selbst die auf der höchsten Stufe stehenden entsprechen ihrem höhern Zwecke eben so wenig vollkommen und in eben demselben Grade nicht, als die auf der niedrigsten ihrem niederen. Ist nun aber so die höchste Idee zu einem Künstler personificirt, welcher diese Welt nach Seiten alles dessen, was wirklich zweckmässig in ihr ist, ins Leben ruft, so muss natürlich auch die Materie zu seiner Gehülfin bei der Bildung des räumlichen Daseins wenigstens gewissermassen personificirt werden, denn dass es eben wirklich ein räumliches und damit eben überhaupt eine Erscheinungswelt ist, das ist gerade ihr Werk, ohne dass aber doch, beim Lichte besehen, dies Werk in etwas Anderem bestände

---

materiae habuisse, non magni videtur discriminis esse. Quid enim explicare est aliud quam nexum necessarium rei alicujus cum genere suo, quo tenetur, altiore invenire atque demonstrare? quamdiu igitur, quomodo deus secundum naturam suam cogitationem materiae habere potuerit quoque vinculo ex ipsa dei natura petito materia quoque cum ipso deo semper copuletur atque conjungatur, quamdiu, dico, haec non demonstrantur, tam diu nihil omnino est demonstratum.

219) Vgl. Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 257. 2. A. II. S. 511.

als dass jene Zweckmässigkeit nun eben hiemit eine räumlich und folglich auch zeitlich zerspaltene und zertheilte und überhaupt beschränkte ist. Unzweideutig drückt dies denn auch Platon p. 48. A. dadurch aus, dass die Nothwendigkeit den Antheil, welchen sie an der Weltbildung hat, nicht selbständig, sondern unter der berathenden Leitung der „Vernunft“ zu Stande bringt.

So begreift es sich denn sehr einfach, dass — um von der allgemeinen Einleitung hier noch zu schweigen — die eigentliche Hauptmasse des Dialogs in drei Theile zerfällt, die Werke der Vernunft (p. 29. D.—p. 47. E.), der Nothwendigkeit (bis p. 69. A) und die, welche beiden gemeinsam sind, und dass durch die erstern das Höchste, durch die zweiten das Niedrigste und durch die dritten das Mittlere in der Stufenreihe der Dinge bezeichnet wird. Eben so erhellt aber aus dem zuletzt erwähnten Ausdrucke Platons, dass dieser Unterschied nur ein relativer ist, dass auch in den Werken der Nothwendigkeit bereits die Zweckmässigkeit herrscht. Dann aber musste eben so gut auch umgekehrt an den Werken der Vernunft wiederum die Nothwendigkeit ihren Antheil haben, und der trefflich gewählte mythische Ausdruck für denselben ist die secundäre Materie. Unmöglich konnte nämlich in dieser mythischen Darstellung die Materie in ihrer primitiven Gestalt der Weltbildung als ihre negative Voraussetzung zu Grunde gelegt werden, wenn sie doch vermöge eben dieser Darstellung im zweiten Theile selbst als Nothwendigkeit zu einer scheinbar positiv wirksamen Kraft personificirt werden sollte; es mussten vielmehr ihre ursprünglichsten Wirkungen das abermals scheinbar positive Substrat der Weltbildung hergeben. Ihre Wirkungen überhaupt beschränken sich nun, wie sie nach dem eben Dargelegten gefasst werden müssen, auf die unvollkommnere, also körperliche Seite des Universums und zwar, wie es denn auch der zweite Abschnitt entwickelt, auch nur auf die bloss elementaren und unorganischen Bildungen derselben, und selbst bei dieser wird sie schon von der Ueberredung der Vernunft geleitet. Als ihre eigenste und ursprünglichste Wirkung kann daher nur ein elementarisches Chaos erscheinen, welches selbst von den blossen Elementen nur erst die Vorspuren enthält, und da die Bildung der Welt durch Gott nun naturgemäss gerade mit dem Göttlichsten, also nicht mit dem Körper, sondern mit der Seele beginnt, so kann dies körperliche Chaos nicht zugleich mit dieser göttlichen Thätigkeit auftreten, wie im zweiten Abschnitt die letztere in und

mit der materiellen, sondern nur als eine Welt vor der Welt. Es liegt aber in der That hierin auch eine dogmatische Berechtigung, denn der Weltprocess ist wirklich stets ein Werden des Geordneten aus dem Ungeordneten, des Entwickeltern aus dem Unentwickelteren, des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern. Das letztere liegt daher in der That allem Werden auch zeitlich vorauf, aber nicht in einmaliger, sondern in stetig wiederkehrender Weise, nicht als dauernder Zustand, sondern als fliessender Uebergang, und, so gefasst, ist es daher ganz in der Ordnung, dass diese secundäre Materie, wie wir sehen, sich begrifflich nicht fassen und halten lässt[220]), und so ist denn mit ihrer oben dargelegten bloss negativen Bedeutung jetzt auch ihre positive gewonnen. So erklärt es sich aber ferner auch sehr einfach, wesshalb Platon in der Darstellung jetzt zunächst erst die Proportion anschliesst, welche Gott diesem chaotisch-elementarischen Weltkörper giebt, p. 31. B ff., um dann diesen ganzen Gegenstand im zweiten Abschnitt wieder aufnehmen zu können, trotzdem dass er doch selber der Sache nach vielmehr die Weltseele als das Frühere bezeichnet, p. 34. B. C.[221]). Als das zeitlich Frühere wird nun im Mythos naturgemäss das dargestellt, was die logische Voraussetzung bildet, im Ganzen wird dies das begrifflich Höhere sein, dem das begrifflich Niedere eben dadurch, dass es in ihm inhärirt, erst seine Existenz verdankt. Höher sind aber die Ideen des Psychischen,

220) So sehr ich hierüber mit Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 463 f. 469. einverstanden bin, so verkennt derselbe doch ganz die oben dargelegte eigenthümliche Composition des Timäos, wenn er ähnlich wie Steinhart (s. Anm. 1214) überhaupt die Bezeichnung secundäre Materie nicht zulassen will, sondern in ihr nur eine andere, vorläufige und vorübergehende Darstellung der primitiven erblickt, welche nur den Gedanken ausdrücken solle, „dass das Aussereinander und das Werden die wesentlichen Formen alles sinnlichen Daseins sind."

221) Sehr richtig bemerkt Brandis a. a. O. II. a. S. 365, hiermit deute Platon vernehmlich genug an, dass die zeitliche Abfolge und das Werden überhaupt nur der Lehrform angehöre, und weiter greifend Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 257. 2. A. II. S. 510 f. in Bezug auf die ganze im Obigen kurz dargelegte Composition des Timäos, dass diese Darstellung, statt nach Art eines historischen Berichts die Weltbildung nach der zeitlichen Aufeinanderfolge ihrer Momente zu verfolgen, vielmehr ganz nach begrifflichen Momenten gegliedert sei und so schon durch diese Form die Absicht, den geschichtlichen Hergang der Weltbildung zu berichten, von sich weise.

niedriger die alles Körperlichen, auch in der Erscheinung inhärirt daher der Weltkörper in der Weltseele: Gott hat sie, wie es der Mythos in sinnlich-bildlicher Sprache ausdrückt, nicht bloss ihn innerlich ganz durchdringen lassen, sondern ihn auch äusserlich ganz mit ihr umwickelt, p. 34. B. 36. D. E.[222]). Die Seele ist das Prinzip aller geordneten Bewegung und somit auch alles Werdens, darum eben muss ihre Entstehung vorangehen und mit ihr die Weltbildung anfangen. Platon hat nun auf die obige Weise dies möglich zu erhalten und doch auch wieder das begrifflich Niedere, sofern dies in anderer Weise auch wieder logische Voraussetzung des begrifflich Höhern ist, als das zeitlich Frühere zu setzen gewusst[223]). Kann endlich der Mythos alle solche Widersprüche vertragen, ja fordert er sie sogar, so werden wir uns auch nicht abhalten lassen, hinterher doch auch in der Weltseele die primäre Materie als Moment wiederzufinden, trotzdem dass Platon p. 49. A. ausdrücklich erklärt, von derselben als solcher im Vorigen noch nicht gesprochen zu haben, eine Thatsache, die wir im Obigen nicht bloss in ihrer Richtigkeit anerkannt, sondern auch in ihrer Nothwendigkeit begründet haben. Idee und primitive Materie sind die beiden Grundelemente jedes Erscheinungsdings, folglich auch des höchsten oder der Weltseele.

Wer, wie Trendelenburg[224]), in der Materie eine wirklich positive mitwirkende Ursache im Timäos erkennen zu müssen glaubt, den müssen wir nach dieser Darlegung immerhin noch zu Denen rechnen, welche die mythische Darstellung wenigstens theil-

---

222) Bei dieser Inhärenz des Körpers in der Seele kann ich nicht einmal so viel mit Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 502. zugeben, dass Platon sich die Seele, trotz ihrer Unkörperlichkeit und Unsichtbarkeit doch durch den Körper des Weltganzen verbreitet vorgestellt habe. Denn sollte diese innere Durchdringung, so müsste auch die äussere Umhüllung desselben durch sie wirklich räumlich dargestellt werden.

223) Lässt sich diese Thatsache nicht bestreiten, so auch gewiss nicht die feine und wohlberechnete Absicht derselben, und mit Unrecht bleibt daher Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 256 f. 2. A. II. S. 510. auf halbem Wege stehen, indem er nicht mit Sicherheit zu behaupten wagt, dass Platon die Annahme „eines Weltanfangs mit ausdrücklichem Bewusstsein als eine für sich unwahre, bloss mythische Vorstellung, sondern nur, dass er sie als eine solche gebraucht habe, über deren Wahrheit oder Falschheit er sich zu keiner Entscheidung angeregt gefunden.

224) Historische Beiträge zur Philosophie II. S. 128 f. S. dagegen Deuschle Der plat. Politikos S. 26—28.

weise verkennen. Und ein Gleiches muss gegen ihn auch in so fern gelten, als er die Identität Gottes mit der Idee des Guten dadurch widerlegen zu können glaubt, dass der erstere sonst p. 29. E. ausdrücklich als diese und nicht bloss als gut (ἀγαθός) hätte bezeichnet werden müssen[225]). Denn wäre dies geschehen, so käme es in der That vielmehr der Aufhebung der mythischen, Alles personificirenden und keine Abstracta duldenden Anschauung gleich. Eine nähere Betrachtung der Stelle lehrt im Gegentheil unter Voraussetzung der letzteren diese Identität auf das Unzweideutigste, so bald wir nur den ganzen Zusammenhang, in welchem sie steht, im Auge behalten. Timäos schickt nämlich seinem Vortrag zunächst eine:

IV. Specialeinleitung, p. 27. E.—29. D.,

voraus (προοίμιον p. 29. D.), in welcher er zuerst den Gegenstand desselben (bis p. 29. B.) und sodann in der oben bereits von uns besprochenen Art die demselben allein entsprechende Darstellungsform im Allgemeinen fixirt. Das Erstere geschieht in annähernd dialektischer Weise, indem das Ergebniss der dialektischen Dialoge vom Theätetos ab kurz dahin zusammengefasst wird, dass so, wie die Erkenntniss auf der einen und die Vorstellung und Wahrnehmung auf der andern Seite, auch ihre beiderseitigen Objecte, Sein und Werden, Ideen- und Erscheinungswelt, sich zu einander verhalten. Aber das Mythische dringt hier sofort hinein, denn wer wird es wohl für wirklich dialektisch halten wollen, wenn fortgefahren wird: alles Werden muss nun eine Ursache haben, denn ohne eine solche kann es nicht sein! Und sofort wird dann auch ohne alle weitere Vermittlung an die Stelle dieser Ursache ein persönlicher Weltbaumeister (δημιουργός) untergeschoben[226]), der gleich einem menschlichen Künstler mit Hinblick auf ein Urbild (παράδειγμα) arbeitet. Und wer wird es nun ferner wohl für dialektisch ansehen wollen, wenn nun scheinbar alles Ernstes noch erst untersucht wird, ob dies Urbild selbst ein gewordenes oder ein ewig seiendes ist! Dann aber kann doch auch unmöglich ein Gewicht darauf gelegt werden, wenn sich nun bei dieser Art von

225) *De Philebi consilio* S. 18. Anm. 42.

226) Baur Sokrates und Christus S. 72 f. Anm., der überhaupt alle hier einschlagenden Fragen bereits (mit Ausnahme eines einzigen Punktes, s. Anm. 1353.) höchst treffend und richtig beantwortet hat.

Untersuchung die zeitliche einmalige Weltentstehung scheinbar mit dogmatischer Bestimmtheit ergiebt, während doch in Wahrheit auch hier an die Stelle des Werdens mit einem Male das Gewordensein untergeschoben wird und der Trugschluss „alles Wahrnehmbare ist werdend, die Welt ist wahrnehmbar, folglich ist sie einst geworden," ganz unverkennbar ist. Und einen so schülerhaften Schnitzer sollte man dem Platon wirklich im Ernste zutrauen dürfen[227])! Worauf es ihm eigentlich dabei ankommt, unterlässt er selber nicht anzudeuten, nämlich dass nur das ewig Seiende absolut und folglich nur das nach einem ewigen Vorbilde Gewordene wenigstens so weit relativ gut und vollkommen ist, als es die Natur des Werdens zulässt. So fällt denn die Ursache des Werdens oder der Welt scheinbar in eine zweifache, die wirkende oder Gott und die formale oder das ewige Urbild, aus einander, und es ward schon angedeutet, dass das letztere die Idee des Guten ist, aber ein Gleiches liegt auch bereits von Gott in der Andeutung ausgesprochen, dass er der beste und vollkommenste von allen Urhebern ist. Beide Andeutungen sind wenigstens so gleichartig, dass man entweder leugnen muss, dass die Idee des Guten das Urbild der Welt sei, oder aber zugeben, dass in ihr auch die *causa efficiens* für dieselbe zu finden ist. Und nun erwäge man doch dazu, dass die Erklärung, den Vater dieses Alls zu finden sei schwer und ihn Allen klar zu machen unmöglich, fast unzweideutig auf die in der Republik VII. p. 501. B. C. getroffene Bestimmung zurückweist, die Idee des Guten sei der letzte und kaum noch zu erreichende Gegenstand unserer Erkenntniss, und man wird kaum noch daran zweifeln können, dass auf diese Weise die Darstellung Gottes als eines weltbildenden Künstlers eben als eine inadäquate oder mythische, nur *εἰς πάντας*, nicht aber für die Wenigen, die auch einer streng philosophischen Erkenntniss desselben fähig sind, geeignete bezeichnet werden soll[228]). Sie gehört mit andern Worten nur in die platonische Naturphilosophie, die, wie wir sahen, keine strenge Philosophie mehr ist, in der wirklichen Dialektik aber

227) Wie dies Möller a. a. O. S. 12 f., nachdem er diese Erschleichung ganz richtig hervorgehoben, thut. Im Uebrigen kann auf seine fleissige, aber sehr unreife Arbeit hier nicht weiter eingegangen werden.

228) Man vgl. hierüber die trefflichen Erörterungen von Krische a. a. O. S. 182—187.

muss Gott vielmehr als die Idee des Guten selber gefasst werden. Die unmittelbare Fortführung dieser Erörterungen und gleichsam einen allgemeinen Umriss von dem Verfahren Gottes bei der Weltbildung giebt uns:

V. der erste Abschnitt des ersten Haupttheils, p. 29. D.—31. B.

Hier tritt nämlich jezt noch eine dritte Ursache auf, nämlich der Zweck der Weltbildung, und dies ist eben abermals der, dass Alles so gut als möglich sei, und indem dieser jetzt als Beweggrund in den Weltbildner selbst hineinverlegt und als seine eigne neidlose Güte bezeichnet wird, die ihn also erst selbst zur Weltbildung treibt und also die eigentliche wirkende Ursache derselben ist, und indem ferner eben so diese seine Güte jetzt auch als das Urbild der Welt genauer bezeichnet wird, so ist damit der Dualismus der wirkenden und der formalen Ursache ausdrücklich in der Einheit der Zweckursache oder des Guten wieder aufgehoben. Ist das Urbild nun nach dem Obigen ein ewiges oder eine Idee, so muss das Gute, mit welchem es jetzt zusammenfällt, eben die Idee des Guten sein. Von einer bloss moralischen und mithin freien Güte oder gar Liebe des Schöpfers[229]), die ihn zur Weltschöpfung trieb, ist offenbar nicht die Rede, es soll eben Alles, also das Sinnliche eben so sehr wie das Sittliche, so gut als möglich werden. Was aber ist nun nicht gut, sondern muss es erst werden? Das ewige Sein ist es schon, würde es aber nicht sein, wenn sein absolutes Gegentheil oder die Materie unaufgehoben neben ihm bestände, wenn es so die absolute Schranke zwar nicht in sich, aber doch ausser sich hätte oder je gehabt hätte, wenn es wirklich einen leeren Raum gäbe oder je gegeben hätte und so diese absolute Negation doch real wäre oder je gewesen wäre. Die stete Aufhebung dieses Gegensatzes, die Negation der Negation ist nun eben das Werden, woraus sich denn auch sehr einfach die Mühe erklärt, welche Platon, wie wir sehen werden, sich giebt, jedes Vacuum innerhalb der Welt zu beseitigen. Das anfangs- und endlose, aber stets bloss werdende Dasein einer endlichen, relativ voll-

---

229) Wie nicht bloss Müller a. a. O. S. 6. 13 f., sondern auch Hermann Gesch. u. Syst. S. 545. mit gänzlicher Verkennung der mythischen Darstellung meinen.

kommenen und realen, relativ in der Idee des Guten inhärirenden Erscheinungswelt ist also die nothwendige Bedingung für jene neidlose Güte Gottes oder mit andern Worten, es ist dies der bildlose Ausdruck für den letzteren bildlichen, anthropomorphischen[230]). Nicht die Freiheit, sondern die Vernunft (*νοῦς*) wird daher auch in der Vertheilung der Weltgebilde unter ihre Ursachen der Nothwendigkeit entgegengesetzt und eben damit also lediglich die vernünftige Nothwendigkeit von der blinden oder, wenn man doch den Begriff der Freiheit anwenden will, die innere logische Selbstbestimmung von der Schranke des äussern Zwanges unterschieden. Und weit gefehlt also, dass hier der Standpunkt ein anderer wäre, als im Parmenides[231]), haben wir vielmehr S. 196 erklärt, wesshalb Platon schon im Sophisten, wie überall, wo er in mehr populärer und mythischer Weise spricht, Gott als den *νοῦς* bezeichnet[232]), und werden es ferner sehr begreiflich finden, wenn erst im Eingehen auf die Einzelheiten des zeitlichen und räumlichen Daseins zu der rein negativen Bestimmung der Materie, wie sie die dialektische Betrachtung allein zuliess, und gerade aus ihr heraus die ergänzende positive des Raumes gewonnen werden kann. Platon überkam den Begriff der *ἀνάγκη* als der Naturnothwendigkeit bereits als der älteren Philosophie, die eben als blosse Naturphilosophie keine andere Nothwendigkeit kannte[233]), und er behielt ihn daher auch lediglich in diesem Sinne bei, indem er ihn in die beschränkte, in seinem System ihm zukommende Stelle einrückte, und die Uebereinstimmung der platonischen und aristotelischen Materie ist immerhin noch gross genug, dass auch Aristoteles denselben Sinn nur genauer durch die Hinzufügung, dass dies die bloss hypothetische Nothwendigkeit, d. h. also die bloss negative Bedingung, die *conditio sine qua non* alles Werdens sei, näher zu bezeichnen brauchte. Gleichwie sie ferner bei ihm eben desshalb eben so gut das Prinzip des Zufalls in sich trägt[234]), gerade so äussert sich auch bereits Platon p. 69. B. Zu diesem Allen kommt nun aber endlich noch, dass auch im sittlichen Leben, wie wir S. 279 f. gezeigt haben, keine Wahlfreiheit, sondern nur eine

230) Vgl. über dies Alles Steinhart a. a. O. VI. S. 86—88.
231) Wie Hermann am eben angef. O. behauptet Vgl. Anm. 1187.
232) Ganz eben so urtheilt Steinhart a. a. O. VI. S. 87 f.
233) Vgl. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 468 f. 601.
234) Vgl. über dies Alles Zeller a. a. O. I. A. II. S. 420 ff.

mehr oder minder beschränkte Folgerichtigkeit des Denkens nach Platons Ansicht zu finden ist, denn sonst müsste die Wahlfreiheit ja auch bei Spinoza zu finden sein, da dieser doch nur ganz demselben Grundsatze wie Platon huldigt: *intellectus et voluntas unum idemque sunt.*

Warum wird nun aber doch im Folgenden nicht die Idee des Guten, sondern die Idee des Lebendigen (ζῶον) als das Urbild der Welt bezeichnet? Nun, dieser weitere Verlauf der Darstellung selbst giebt hierüber hinlänglichen Aufschluss. Soll das Weltganze als Erscheinung wirklich das Vollkommenste sein, so muss es ein vernünftig-beseelter Körper oder ein vernünftiges ζῶον sein, welches dann also die einzelnen ζῶα eben so in sich fasst, wie der Gattungsbegriff die Artbegriffe. Denn Vernunft ist das Höchste in allen Dingen, Vernunft aber kann es — und damit wird wieder der für die Annahme einer Weltseele annähernd geführte Beweis aus Phileb. p. 30. A.—D., s. o. S. 24, kurz recapitulirt — nicht ohne Seele geben. Die Vernunft muss nun aber nach dem oben Bemerkten, weil das Höchste, auch als das Erstgeschaffene auftreten, da aber andererseits der Weltkörper als chaotische Masse bereits vorliegt, so muss Platon hier noch den inadäquaten Ausdruck gebrauchen, dass die Weltseele in ihn, während doch nachher vielmehr umgekehrt er in sie hineingesetzt wird [235]). Das Erstere nämlich bringt die chaotische Masse erst in geordnete, proportionirliche Bewegung, das Letztere dagegen ist das Verhältniss des geordneten Weltkörpers zu seiner Seele. Daher ist eben aber auch der ganze Ausdruck hier darnach gemodelt: auch die Vernunft wird in die Seele hineingesetzt, und er ist absichtlich so schielend gewählt, dass man nicht sieht, ob Gott erst die Vernunft,

---

235) Dies und also die Inhärenz des Körpers in der Seele und der Seele im Geiste hat Steinhart a. a. O. VI. S. 89 f. ganz übersehen, und wenn er daher meint, durch die Dreiheit von Geist, Seele und Körper im Weltall werde der Dualismus von Sein und Werden überwunden, indem der Geist dem erstern, der Körper dem letztern angehöre und die Seele aus beiden gemischt sei, so bilden vielmehr 1) Sein und Werden gar keinen conträren Gegensatz, folglich auch keinen Dualismus, 2) gehört nur die Idee des Geistes dem reinen Sein an, ein aus Sein und Werden Gemischtes aber ist ein Unding, und wenn endlich 3) Steinhart meint, das Theilhaben des Werdens am Sein bezeichne nicht die Inhärenz desselben, so ist damit das Ergebniss des Parmenides geleugnet. S. Anm. 1240.

dann die Seele, dann den Körper geschaffen oder, wie einen chaotischen Weltkörper, so auch schon eine chaotische Weltseele vorgefunden hat. Eben desshalb würde es aber auch sehr verunglückt sein, wenn man das Letztere hieraus folgern wollte, und wer[236]) dies thut, der sollte bedenken, dass diese Seele dann doch eben die Seele jenes körperlichen Chaos sein müsste und folglich wohl die Vernunft in dasselbe, aber nicht mehr erst die Seele in den Körper durch Gott hineingebildet zu werden brauchte.

Aber Platon setzt nun auch sofort hinzu, dass die Welt der vollkommensten Idee nachgebildet sei. Die Idee des Guten und die des ζῶον müssen daher identisch und letzteres nur ein anderer Ausdruck für die erstere sein. In der Idee des Guten als der Einheit aller Ideen inhärirt das ganze Universum derselben, folglich auch das der Dinge. Dieser Ausdruck ist aber mit guter Absicht gewählt: nur die ζῶα der Welt sollen ja im ersten Haupttheil Gegenstand der Betrachtung sein, alles bloss Elementarische und Unorganische in ihr, welches ohne besondere Beseelung nur an der allgemeinen des Alls Theil hat, macht ja vielmehr die Wirkungen der Nothwendigkeit aus. Und die Idee des Guten kann auch mit Recht das absolute ζῶον heissen als einende Seele der Ideenwelt, der alle andern Ideen eben so inhäriren, wie im gewordenen Dasein jeder Seele ihr Körper.

Eben hieraus folgert denn nun Platon mit Recht die Einheit auch der Welt, wenn sie eben wirklich das möglichst vollkommene Abbild jenes ihres Urbildes sein soll, und die Vielheit der besonderen ζῶα in ihr (Gestirne, Menschen, Thiere, Pflanzen) muss eben darin ihren Grund haben, dass die Idee von jeder dieser Arten nothwendig in der allgemeinen Idee des ζῶον inhärirt. Eben damit aber kommt zu dieser das Viele in sich schliessenden Einheit auch die qualitative Gleichartigkeit hinzu (μονογενής), und es werden somit auch diesem Gesammtgebiete des Werdens in einem concreteren Sinne dieselben Bestimmungen beigelegt, welche Parmenides[237]) in einem abstracteren allein dem reinen Sinne vorbehalten hatte[238]). Damit tritt Platon ausgesprochenermassen der unzähligen Vielheit unabhängig neben einander bestehender Wel-

236) Wie Könitzer a. a. O. S. 19.
237) V. 58. 62. Karsten.
238) Wie Steinhart a. a. O. VI. S. 90 bemerkt.

ten, wie sie die Atomiker lehrten[239]), entgegen. In der Art aber, wie er auch eine beschränkte Zahl derselben zurückweist, lässt sich wieder die mythische Haltung nicht verkennen, indem das, was erst bewiesen werden soll, die Einheit der Welt, bereits vorausgesetzt, vielmehr bemerkt wird, diese Einheit könne nicht einer Zweiheit nachgebildet sein. Der wahre Sinn ist also vielmehr der: eben so wenig wie eine Zweiheit von Ideenwelten kann es eine Zweiheit von Erscheinungswelten geben, die erstere aber ist unmöglich, denn dann könnten nicht beide Totalitäten alles Seins bilden, sie wären also nicht absolut, sondern immer nur relativ und würden also doch immer wieder auf eine höhere, absolute Einheit zurückführen[240]).

Es folgt nun in einem zweiten Abschnitt, p. 31. B. — 37. C., zunächst die genauere Ausführung des im ersten gegebenen Umrisses der göttlichen Thätigkeit und zwar auf die Welt als Ganzes angewandt, nämlich zuerst die Bildung des Weltkörpers (bis p. 34. B.), dann die der Weltseele (bis p. 36. D.) und endlich die Verbindung von beiden. Und auch die erste dieser Unterabtheilungen ist wieder zweifach gegliedert. Zunächst nämlich wird gezeigt, wie die Einheit des Weltkörpers erst aus der Vierheit der sogenannten Elemente vermittelst der Proportion erwächst. Dies reicht:

VI. von p. 31. B. bis 32. C.

Wie sehr man sich nun aber hüten muss die Aeusserungen des Timäos ohne Weiteres über die Stelle auszudehnen, an welcher sie stehen, zeigt sich hier sofort von Neuem recht deutlich. Das Dasein einer Erscheinungswelt ist auf die Thatsache der Sinneswahrnehmung und ihres Unterschieds von der Erkenntniss im Obigen begründet worden, daher fährt Platon vermöge der mythischen Darstellung denn auch ohne Weiteres fort: alles Gewordene muss wahrnehmbar und also körperlich sein, trotzdem dass

239) Vgl. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 607 ff. Steinhart a. a. O. VI. S. 90 und 241. Anm. 148.

240) Von einem Rückweis auf den Parmenides, wie ihn Brandis Gr.-röm. Phil. II. a. S. 359. annimmt, kann hierbei nicht die Rede sein, denn dort wird vielmehr gezeigt, dass die Annahme des Nebeneinanderbestehens der Ideen- und der Erscheinungswelt auf ein höheres Drittes und so fort bis ins Unendliche führe, s. Thl. I. S. 338.

er hernach auch die nicht den Sinnen zugängliche Seele als geworden beschreibt[241]). Der dialektische Ausdruck hätte vielmehr lauten müssen: alles Gewordene muss ein sinnlich Wahrnehmbares, also einen Körper an sich tragen. Ja, noch mehr, an die Stelle des allgemeinen Ausdrucks tritt ohne Weiteres in der springenden Weise des Mythos der specielle und auch nicht etwa die fünf Sinne, sondern bloss Gesicht und Gefühl, und warum dies geschieht, nämlich offenbar weil dies die beiden äussersten Enden der Sinne sind, müssen wir rathen. So wird zunächst die Nothwendigkeit des leichtesten und flüchtigsten und des festesten Elements, des Feuers und der Erde, und daraus dann auch die zweier mittleren Proportionalen für dieselben gefolgert. Die Grenzen, innerhalb deren das zur Begründung dieser letzteren Folgerung Gesagte richtig ist und daher von Platon, wenn man ihm nicht die gröblichste mathematische Unkunde vorwerfen oder annehmen will, dass er zu blossen nur halb zutreffenden mathematischen Analogien griff[242]), während er doch feste mathematische Bestimmungen und zwar noch dazu solche, die seinen Bedürfnissen ganz entgegenkamen, sehr leicht treffen konnte, auch nur gemeint sein kann, sind bereits von einer Reihe von Erklärern aus dem Alterthum und sodann von Böckh[243]) gesucht, aber nur annäherungsweise gefunden worden. Erst Martin[244]) wies darauf hin, dass hier, wo es sich um die Grundkörper handelt, auch Grundzahlen oder Primzahlen allein in Rechnung gebracht werden könnten, und dass nur sie recht eigentlich als Linearzahlen im strengsten Sinne von den alten Mathematikern bezeichnet würden, weil in ihnen — ohne Anwendung von Brüchen — lediglich der Ausdruck einer einzigen Dimension enthalten ist. Ihre Producte sind daher die Flächenzahlen, und das Product einer solchen mit einer Primzahl die Körperzahlen im engern Sinne. Aber auch zwischen

241) Dies sieht denn auch Martin a. a. O. I. S. 336 f. wohl ein, weiss sich aber natürlich nicht anders zu helfen, als dadurch, dass er eine Ungenauigkeit des Ausdrucks annimmt.

242) So H. Müller a. a. O. VI. S. 262 f., welchem Steinhart a. a. O. VI. S. 91 f. folgt.

243) *Explicatur Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis*, Heidelberg 1809. 4.

244) a. a. O. I. S. 337—345, wo auch die Ansichten der alten und neuern Erklärer erschöpfend zusammengestellt und gewürdigt sind.

zwei solchen Flächenzahlen sind vielfach immer noch zwei mittlere geometrische Proportionalen möglich — denn auf die geometrische Proportion müssen schon von vorn herein die Behauptungen Platons, wenn sie richtig sein sollen, beschränkt werden — z. B. 15 = 3.5 und 77 = 7.11 giebt die Proportion 15 : 21 = 55 : 77. Erst Könitzer[245]) nun erkannte, dass nach der ausdrücklichen Forderung Platons (p. 32. B.) die Glieder der Proportion auch in Progression stehen sollen[246]), und dass dies nothwendig darauf hinführt die Flächenzahlen hier auf die Quadrate und die Körperzahlen auf die Kuben von Primzahlen zu beschränken, da bekanntlich nur die Proportion $a^3 : a^2b = ab^2 : b^3$ die obige Bedingung erfüllt. Und nicht minder richtig hat er es gegen Martin[247]) geltend gemacht, dass die Glieder dieser Proportion zunächst nur, wie es denn auch Platon selber hernach p. 56. B. C. andeutet, die Gesammtmassen eines jeden der vier Elemente sein können, dergestalt dass die des Feuers das erste, die der Luft das zweite, die des Wassers das dritte und die der Erde das vierte derselben bildet. So ist durch dies stets sich gleich bleibende Verhältniss die Masse des Feuers bei Weitem die geringste, und der zerstörende Einfluss desselben kann nie, wie es sonst geschehen müsste, das Uebergewicht bekommen. Erst durch die Progression und ihre Bildung gerade aus den Grund- und Stammzahlen ist der Forderung möglichster Vollkommenheit des Weltalls Genüge gethan, zu welcher nicht jede Proportion, sondern eben selbst nur die vollkommenste ausreichte. Platon folgt schon hier, wie im ganzen Gespräche der pythagoreischen Richtung, die körperlichen Grundverhältnisse streng nach den Grundverhältnissen der Zahlen *a priori* zu construiren (s. o. S. 209 f.), wesshalb er denn auch eben seine ganze naturphilosophische Lehre gerade einem Pythagoreer in den Mund legt. Noch

---

245) a. a. O. S. 10 – 16. Inzwischen hat auch Böckh Platons kosm. Syst. S. 17. sich mit diesen Ergebnissen einverstanden erklärt.

246) Dies macht auch Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 511 f. Anm. 2. gegen Martin geltend, irrt aber selber darin, dass er nunmehr auch die obige ganz richtige Grundlage von dessen Erklärung fallen lässt und mit Nikomachos (Arithm. C. 24. S. 143 Ast) unter den *ἐπίπεδα* alle Quadrat- und den *στερεά* alle Kubikzahlen versteht, wobei er denn die Richtigkeit von Platons Behauptungen eingestandnermassen nur durch eine gezwungene Auslegung von dessen Worten retten kann.

247) S. über dessen abweichende Ansicht über diesen Punkt Anm. 1411

näher zu bestimmen, welche von den vielen auch innerhalb der gezogenen Grenze noch möglichen Proportionen die wirklich dem Weltkörper zu Grunde gelegte ist, dazu war dagegen kein Anlass, weil jede von ihnen dem obigen Zwecke gleich gut entspricht. Demgemäss hört denn hier auch jede sichere Berechnung auf, und Platon ist so weit entfernt blossen ungefähren mathematischen Analogien nachzujagen, dass er vielmehr gerade durch die äusserste mathematische Strenge die von der physikalischen Betrachtung nicht ganz auszuschliessende Willkür mindestens in feste Grenzen einzuschränken sucht.

So wird nun aber gerade durch diese proportionirliche Vielheit in der Einheit die Vollkommenheit und Einheitlichkeit des Weltkörpers ihrem eigentlichen Inhalte nach erst gewonnen. Zu diesem zweiten,

VII. p. 32. C. — 34. B.

behandelten Punkte leitet nun Platon durch die Bemerkung über, dass das Band einer solchen Proportion ihn unzerstörbar macht; da die mythische Darstellung ihn aber als zeitlich entstanden beschreibt, so muss consequent auch die Möglichkeit seines Vergehens vorläufig gemäss derselben noch offen erhalten werden. Wer ihn gebildet hat, muss ihn offenbar auch wieder auflösen können[248]). Nachdem aber so die Voraussetzungen des Mythos gewahrt sind, erfahren wir noch ferner, dass die Welt als Totalität alles Körperlichen, als Ganzes aus den vier elementarischen Ganzen, wie sie als solche eben durch die obige Proportion erhalten werden, zwar den unaufhörlichen Wechsel alles möglichen Werdens in sich enthält, selbst aber über diesen Wechsel hinausgehoben ist, und so durch sie bereits die Auflösung der Erscheinung in die Idee sich vollzieht, indem ihre Abgänge ihr immer wieder, wie es bildlich ausgedrückt wird, auch zur Nahrung dienen. Wir erfahren, dass sie ferner als jene Totalität auch die Totalität aller Gestalten, die reine Kugelform an sich trägt, und dass eben desshalb drittens an die Stelle alles Werdens und aller Veränderung und selbst nur

248) Wenn Steinhart a. a. O. VI. S. 92 meint, den nahe liegenden Einwurf, dass nichts Gewordenes unvergänglich sei, schiebe Platon nur zur Seite, statt ihn zu widerlegen, so sieht man daraus nur, dass auch er über ein unklares Schwanken zwischen buchstäblicher und symbolischer Auffassung des Timäos nicht ganz hinausgekommen ist.

der Ortsveränderung oder der andern geradlinigen, sechs örtlichen Bewegungen bei ihr die reine Kreisbewegung innerhalb desselben Raumes tritt, die der absolut in sich selbst verharrenden Bewegung des Gedankens[249]) von allen körperlichen Bewegungen am Nächsten steht. Der Gesammtorganismus der Welt ist eben damit frei von allen denjenigen Processen, welche im weitern Verlauf der Darstellung an den eben desshalb künstlicher zusammengesetzten Einzelorganismen näher entwickelt, hier aber bereits in einigen Hauptzügen zum Unterschiede von jenem veranschaulicht werden, Jugend und Alter, Ernährung und Aussonderung, Krankheit und Genesung, und diese künstlichere Gliederung des Menschen-, Thier- und Pflanzenkörpers ist daher nur ein Zeichen grösserer Unvollkommenheit. Eben damit fällt aber auch der Mangel der steten sinnlichen Vermittlung des Denkprocesses beim Weltall weg, es ist der Augen und Ohren nicht bedürftig, weil es alles Sicht- und Hörbare bereits in sich trägt, und damit ist denn der unmittelbarste Uebergang zu der Lehre von der Weltseele gemacht: es bedarf auch des geistigen Verkehres mit Andern nicht, sondern findet ihn aufs Vollkommenste in und mit sich selbst, es ist, weit erhaben über den Sterblichen, ein seliger Gott.

Kann nun so die Welt im Gegensatz gegen die atomistische Lehre[250]) durch keine körperliche Gewalt von aussen versehrt und zerstört werden, weil es nichts Körperliches ausser ihr giebt, so ist ferner vermöge der obigen Proportion auch keine Auflösung derselben von innen heraus in eins der vier Elemente, keine Weltverbrennung möglich, wie sie Anaximandros und Herakleitos lehrten[251]). Es giebt also nicht bloss keine Vielheit von Welten neben, sondern auch keine nach einander. Es giebt endlich auch keinen steten Wechsel zweier entgegengesetzter Weltperioden, in deren einer die Elemente im Zustande der Indifferenz und in deren anderer sie sich in dem der Differenz befänden, so dass dort die Liebe und hier der Hass regiert, wie beim Empedokles, sondern die wahre Liebe besteht vielmehr, wie Platon offenbar aus-

249) Wenn Steinhart a. a. O. VI. S. 93 meint, das Seiende, die Ideenwelt, sei ohne Bewegung, so ist schwer zu begreifen, wie er zu dieser Behauptung kommt.

250) S. Zeller a. a. O. 2. A. I. 607 f.

251) Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 172 ff. 477 f. Vielleicht auch Anaximenes und Diogenes von Apollonia, s. Zeller ebendas. S. 184 f. 200.

drücklich gegen ihn bemerkt, p. 32. C.[252]), in jener Proportion, welche gerade die stete Differenz der Elemente eben so gut wie die stete Aufhebung derselben voraussetzt, so dass also stets die Liebe allein die Herrschaft hat. Es ist endlich auch das Weltganze nicht in steter Veränderung immer wachsender Vollkommenheit begriffen, wie beim Anaxagoras[253]). Jene grossen Weltperioden, wie sie auch Platon annimmt, mit deren Ablauf ein neues verjüngtes Dasein beginnt, sind daher nunmehr näher dahin zu bestimmen, dass sie sich nur auf gewisse grosse Theile der Welt beziehen[254]), worüber wir im weitern Verlaufe das Nähere erfahren werden. Mit keiner anderen Schule aber stimmt Platon schon in seinen bisherigen Vorstellungen nicht bloss von der Einheit und Kugelgestalt des Universums — denn diese ward auch von anderen Seiten nicht minder ausdrücklich gelehrt[255]) — sondern auch von der näheren Art der Unzerstörbarkeit und der stets gleichmässigen Vollkommenheit desselben bei der Veränderlichkeit und von Stufe zu Stufe wachsenden Unvollkommenheit seiner Theile mehr überein, als mit den Pythagoreern, nur dass doch auch diese die Anfangslosigkeit desselben noch nicht angenommen zu haben scheinen[256]) und damit doch auch gleichzeitig die widersprechende Lehre einer allmählichen Weltbildung und Vervollkommnung festhielten[257]), welche bei Platon lediglich in den Mythos verwiesen ist.

Es ist nun aber nach dem Obigen klar, dass diese ganze Vollkommenheit des Universums ihm erst von seiner Seele her zufliesst und in primitiver Weise daher vielmehr in sie hineinzusetzen ist, dass mithin also auch die obige Proportion erst von ihr herzuleiten oder erst in ihr, wie es Platon abermals mit Anklang an den

252) Steinhart a. a. O. VI. S. 92.

253) Steinhart a. a. O. VI. S. 92. u. 242. Anm. 155. Breier die Phil. des Anaxag. S. 32 f. 39—44. Zeller a. a. O. I. S. 691 f.

254) Steinhart a. a. O. VI. S. 92 f. S. jedoch Anm. 1272.

255) Dies hätte Steinhart a. a. O. VI. S. 90. 93. bestimmt hervorzuheben nicht unterlassen sollen, da es auch keineswegs bloss von den Eleaten gilt, die er allein noch ausserdem nennt, sondern ebenso gut von Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras u. A., nur freilich mit den obigen Beschränkungen.

256) Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 299.

257) Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 274. 301 f. Dies durfte Steinhart nicht unbemerkt lassen.

Empedokles ausdrückt, der Quell der Liebe zu suchen ist, p. 34. B. Auch die Lehre von ihrer Bildung zerfällt nun aber naturgemäss wieder in zwei Absätze, indem eben auch sie wieder keine abstracte Einheit, sondern Einheit in der Vielheit ist, und wie in der Betrachtung des Weltkörpers eben von der Vielheit zu dieser Einheit fortgeschritten ward, so wird hier nunmehr umgekehrt zunächst:

VIII. p. 34. B. — 35. B.

die Bildung der Weltseele in ihrer Totalität, dann aber in ihrer Gliederung, die jedoch hier von vorn herein eine harmonische ist, beschrieben. Sollen nun aber alle Körperzustände eben nur die Veräusserlichung und Aeusserung der innern Seelenzustände sein, so muss nothwendig die Seele aus denselben Grundelementen wie der Körper, bestehen und nur in der Art ihrer Verbindung kann sich ihre grössere Vollkommenheit zeigen. Auch sie besteht daher neben der untheilbaren und sich immer gleichbleibenden Substanz d. h. der Idee, aus derjenigen, welche an den Körpern theilbar wird: mit diesem unbestimmten Ausdruck muss hier noch die Materie umschrieben werden, weil der Dialog auf dies unbestimmte und daher an sich betrachtet auch untheilbare Substrat alles Körperlichen erst später genauer einzugehen hat. Wäre dies nun ein wirklicher Urstoff, so würde Platon auf diese Weise zum Materialisten werden, ist es dagegen der blosse Raum, der ja in der That erst in und mit seinen körperlichen Dimensionen theilbar wird, so ist dagegen der einfache Sinn nur der, dass auch die Seele an den Raum und eben damit an ihren Körper gebunden ist[258]). So aber ist noch Nichts gewonnen, wodurch sie sich vom Körper unterschiede, und desshalb ist denn auch das Ergebniss dieses ersten Mischungsactes noch nicht sie selbst, sondern nur noch erst eine dritte Art von Substanz (*οὐσία*), die aber im Folgenden die Substanz oder das Dasein schlechthin genannt wird; sehr erklärlich: nämlich es ist eben das gesammte erscheinende Dasein, das physische so gut wie das psychische, und fernerhin nach dem obigen

---

258) Wenn Zeller Plat. Stud. S. 208 daher unter der zweiten Substanz vielmehr die secundäre Materie versteht, so ist dies ein Irrthum, den er auch bereits Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 247 f. 2. A. II. S. 491 ff. berichtigt hat. Wer sich aber darüber wundern sollte, dass das Gegentheil aller *οὐσία* hier selbst eine *οὐσία* genannt wird, den verweise ich auf S. 12.

Inhärenzverhältnisse des Körpers in der Seele eben damit allerdings auch schon die eigentliche Substanz der Seele selbst[259]). Daher schreitet denn der Weltbildner demgemäss (κατὰ ταὐτα), indem er alle drei Substanzen, wie es recht sinnlich plastisch dargestellt wird, vor sich in einer Reihe hinstellt, zu einer zweiten Mischung von ihnen allen mit einander, so jedoch, dass bei der ersten die Elemente wirklich vollkommen in eine neue Substanz von mittlerer Beschaffenheit übergegangen sind, hier dagegen die der Mischung widerstrebende Natur des „Anderen" mit der des ‚Selbigen' nur gewaltsam zusammengezwungen wird. Dass das Selbige und Andere hier nur andere Ausdrücke für Idee und Materie sind[260]), beweist der Zusammenhang. Jene erste Mischung ist also, so zu sagen, eine chemische, diese zweite eine bloss mechanische, eine nur zusammengezwungene, lockere Verbindung, eine blosse gegenseitige Beziehung[261]). Vermöge dieser besondern Beziehung hört die Seele auf blosse οὐσία, blosses Object zu sein, wie der Körper, sie wird eben auch erkennendes Subject. Diese Doppelmischung, diese Selbstverdopplung des Objects, nach welcher es noch einmal aus sich selbst und seinen Principien zusammengesetzt wird, ergiebt das Selbstbewusstsein, vermöge dessen die vernünftige Seele in sich eben auch ihre Principien und ihr Product, die Körperwelt, mit erfasst, die Idee durch die Erkenntniss, die Dinge durch die Vorstellung, die Materie durch den „Bastardschluss", von dem später p. 52 B. die Rede sein wird. Und eben wegen dieses blossen unächten Schlusses wird die Materie mit einem Male als schwer verträglich mit und zumischbar zu der Idee beschrieben, während im ersten Mischungsacte von dieser doch, wie es scheint, zum Zwecke einer wirklich chemischen Durchdringung mit der Idee erst recht störenden Eigenschaft derselben gar nicht die Rede war. Nämlich die Thatsache der Körper- und der beschränkten Geisterwelt beweist die Objectivität dieser Schranke, aber subjectiv vollständig zu begreifen, wie es denkbar ist, dass die allein reale Idee mit diesem ihren absoluten

---

259) Wie dies Letztere schon Proklos zum Timäos p. 185 f. ganz richtig erklärt.

260) Trotzdem, dass jetzt auch Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 491 f. Anm. 1. 495 f. Anm. 2. hierüber anderer Meinung geworden ist.

261) Böckh Heidelb. Studien a. a. O. S. 41. Ueberweg a. a. O. S 42. Zeller am eben angef. O.

Widerspiel in den Dingen zusammentreffen kann, wie dies absolute Nichtsein doch wieder gewissermassen real, wie mithin ein Werden möglich ist, das gehört geradeswegs ins Gebiet der Unmöglichkeiten. Dass aber wirklich die platonische Materie eben nur diese absolute Schranke und Negativität, diese leere Form der Räumlichkeit bezeichnet, erhellt schon hier aus dem Ausdrucke des Anderen, welcher für die relative Negation oder den Unterschied der Ideen von einander, also im relativen Sinne schon im Sophisten (s. Thl. I. S. 306.) gebraucht ward, hier also nur die absolute Differenz, d. h. aber eben das Aussereinander schlechthin oder die blosse Ausdehnung bezeichnen kann[262]).

Hieraus wird nun auch erst das Verhältniss des Körperlichen zur Seele klar. Alles, was in ihr in der Form des Gedankens oder wenigstens der Vorstellung enthalten ist, tritt eben auch unmittelbar in die Form der Ausdehnung heraus. Eben desshalb ist aber auch der Körper nicht mehr, wie der Raum, ein blosses todtes Aussersichsein, sondern gerade die stete Aufhebung desselben durch die Bewegung, ein lebendiges Sichausdehnen von innen heraus, aus innerer Triebkraft. Erst jetzt versteht man völlig den platonischen Satz, dass die Seele durch ihre Selbstbewegung unmittelbar auch den Körper mit in Bewegung setzt: diese Selbstbewegung ist keine andere als die des Denkens und Wollens oder geradezu des Denkens und Erkennens allein — denn das Wollen

262) Eine kritische Zusammenstellung der verschiedenen Auslegungen dieses Abschnittes aus alter und neuer Zeit werde ich in einem besonders herauszugebenden Supplemente liefern. Hier begnüge ich mich mit folgenden Citaten: Herbart Einl. in d. Philosophie 3. A. S. 124. Bonitz *Quaestiones Platonicae*, zweite Abh. S. 47—88. Ritter Gesch. d. Phil. II. S. 396. Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 247 f. 2. A. II. S. 490 ff. Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη, Berlin 1831. 8. S. 171 f. Hermann *De interpr. Tim. a Cic. rel.* S. 16—24. Stallbaum *Schola critica et historica super loco Timaei Platonis de animae mundanae elementis*, Leipzig 1837. 4. und im Commentar z. d. St. Böckh Heidelb. Studien a. a. O. S. 36—42. vgl. Plat. kosm. Syst. S. 19. Brandis *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono s. philosophia*, Bonn 1823. 8. S. 64 f. vgl. 33—44. Rhein. Mus. 1828. S. 579 ff. Gr. — röm. Phil. II. a. S. 361 ff. Trendelenburg *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig 1826. 8. S. 52. 95. Ueberweg in der angef. Abh. Könitzer a. a. O. S. 18—21. Martin a. a. O. I. S. 346—383. Steinhart a. a. O. VI. S. 96—98 und 243 f. Anm. 167—169. Justi Die ästhetischen Elemente in der platonischen Philosophie, Marburg 1860. 8. S. 147—152.

fällt ja bei Platon mit demselben zusammen — die denn freilich auf den niedrigsten Lebensstufen, dem Thier und gar der Pflanze, zur bewusstlosen Vorstellung und Empfindung, zum blinden Triebe herabsinkt. Gleichwie unsere Vorstellung und unser Wille unmittelbar auch unsere Glieder in Bewegung setzt, so muss Platon folgerichtig urtheilen, dass die Kreisbewegung des ganzen Weltkörpers die unmittelbare Folge von dem vernünftigen Denken seiner Seele ist, und gerade weil diese Seele die Totalität alles Psychischen ist, darum ist auch dieser Körper die Totalität aller Gestalten, und wie das Denken der Allseele vernünftiger und vollkommener ist, als das aller besonderen Seelen, so muss eben auch die der Kugelgestalt zukommende Kreisbewegung die vollkommenste und dem reinen Denken verwandteste unter den körperlichen Bewegungen sein. Nur die Weltseele inhärirt unmittelbar in den Ideen, p. 37. A., alles Andere nur mittelbar, indem es eben erst von ihr gedacht und dadurch ins Leben gerufen wird. Soll sie aber so die wahre Totalität der Erscheinung sein, so muss sie eben so, wie die höchste Idee als Totalität des reinen Seins ein ganzes Stufenreich selbständiger Ideen in sich schliesst, auch ihrerseits zunächst ein ganzes Stufenreich selbständiger besonderer Seelen in sich fassen und demgemäss auf der obersten Stufe auch ihr Körper nicht bloss eine einzige Kugel sein, sondern eine solche, in der wieder viele kleinere Kugeln, die Gestirne, enthalten sind, deren jedes wieder ein ähnliches besonderes und nur bereits minder vollkommenes Lebenscentrum in sich trägt und daher neben der allgemeinen Kreisbewegung des All, welcher es folgt, auch noch seinen besonderen Umlauf beschreibt. Die kosmische Gliederung des ganzen Weltkörpers wird daher im Folgenden ganz consequent zunächst als eine Gliederung der Weltseele selber dargestellt. Das Sichselbstdenken der Weltseele in ihrer Totalität ist nun nothwendig Erkenntniss, in dieser ihrer Besonderung und Vereinzelung Vorstellung, nur dass diese so wenig wie jene eine sinnlich vermittelte und daher überhaupt vermittelte ist, und dass diese ganz von jener beherrscht wird, und aus diesem Zusammenhange wird es denn begreiflich, wenn Platon aus der Vorstellung der Weltseele den Kreislauf in entgegengesetzter Richtung und schräger Bahn erklärt, welche die inneren Weltkörper des Himmelsgebäudes, die Planeten, durchmachen. Spaltet sich so die ursprüngliche Einheit der kosmischen Bewegung in den Gegensatz eines äussern und innern Umlaufs, so

wird doch die Einheit dadurch sofort dadurch wiederhergestellt, dass der letztere zugleich doch auch dem ersteren folgen muss, p. 36. C. 39. A f., wodurch denn jede der Planetenbahnen aus einem reinen Kreise vielmehr zu einem Kranze von Spiralen wird, p. 39. A. B. Die Bewegung der Wandelsterne ist schon desshalb die unvollkommnere und, so zu sagen, materiellere, und sie so wie die Vorstellung der Weltseele selbst heisst daher die Bewegung des Anderen, jene erstere und die Erkenntniss der Weltseele die des Selbigen, p. 36. C. 37. A—C. 38. C ff. 40. B. Nicht als ob der Gegenstand dieser Vorstellung rein das Andere oder die Materie für sich genommen wäre, sondern weil Vorstellung eben nicht die reine Erkenntniss der Ideen als solcher, sondern ihre Auffassung in räumlicher Form und damit eben die Auffassung der Erscheinungswelt ist. Den Uebergang von der Erkenntniss zur Vorstellung bildet nun aber die *διάνοια*, die mathematische Anschauung (s. S. 197 f.), und eben damit besitzt denn die Weltseele selbstverständlich auch dieses Mittelglied, und eben dadurch, dass dieselbe zugleich auch in diesen Formen denkt, entspringt erst die Körperwelt aus ihr. Der Körper inhärirt nicht unmittelbar in der Seele, sondern hat selber erst in den Zahlen sein Princip, aber auch diese existiren nirgends anders als im vernünftigen Geiste, und es ist eine Verkennung der mythischen Darstellung, wenn Zeller die Weltseele bloss als den Inbegriff und, so zu sagen, die Personification der mathematischen und Ueberweg vollends nur der geometrischen Verhältnisse gelten lassen will[263]), trotzdem dass doch selbst der

263) S. Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 246—252 (behutsamer 2. A. II. S. 490—506). Es ist hieran vornehmlich dessen Anm. 697. 703 besprochener Irrthum, dass das *πέρας* im Phileb. die Weltseele bezeichne, Schuld. Sehr richtig bemerkt überdies hiegegen Steinhart a. a. O. VI. S. 104, dass nicht einmal das in Platons Sinne sei, der Weltseele bloss mathematische Erkenntniss zuzuschreiben, sondern dass ihr vielmehr diese oder die *διάνοια* gar nicht ausdrücklich beigelegt werde, sondern lediglich die eigentlich dialektische *ἐπιστήμη*, p. 37. C. Steinhart irrt aber, wenn er glaubt, dass Martin hierüber anderer Meinung ist, als er selbst, s. Anm. 1304. Hinsichlich Ueberwegs ist auf Anm. 1193 zu verweisen. Derselbe hat mir seine Ansicht brieflich näher dahin erörtert, dass nach ihr dem Platon alles „Geometrische befasst sei in der einen bestimmten astronomischen Figur, welche die Gestalt des Himmels bezeichnet" (den beiden sich kreuzenden Kreisen des Aequators und des Thierkreises, p. 36. B., s. den flgd. Abschn. IX.).

physikalische Körper von Platon bereits zum mathematischen verflüchtigt wird (s. u.), so dass sie in Wahrheit zu jenen Verhältnissen vielmehr nur in weit vollkommnerer Weise gerade so steht, wie der Geist des Mathematikers, der sie allerdings auch alle, aber auch eben nur *idealiter* in sich begreift. Indem die Weltseele nun nämlich nicht bloss eine Arithmetikerin, sondern auch eine Geometrikerin ist, indem sie die Zahl auf die Dimension überträgt, entsteht eben die Körperwelt, und gerade wie ihr Denken und alles Denken sich in festen Massen bewegt und so Ruhe und Stetigkeit mit der Bewegung vereint, so erhält eben damit auch die bewegte Körperwelt die feste Ordnung ihrer Bewegung und die dazu erforderliche Proportion ihrer Elemente.

Dies Alles musste aus der spätern Auseinandersetzung Platons vorweggenommen werden, um es begreiflich zu finden, dass im Folgenden vermöge der mythischen Darstellung in die Seele selbst objectiv alles das hineingesetzt wird, was in dieser Weise nur dem Weltkörper zukommt und in ihr vielmehr nur präformirt ist. Es ist zu bedenken, dass sie selbst zunächst noch ganz als ein sinnliches Gemisch beschrieben wird, mit welchem Gott dann noch wieder den aus den vier Elementen gemischten Weltkörper zusammenrührt, p. 36. D. E., und erst, nachdem dies geschehen, sie im Gegensatz zum sichtbaren Körper zur wahrhaften unsichtbaren Seele und zum erkennenden Subject werden lässt, so dass jetzt erst die obige Behauptung, alles Gewordene müsse sichtbar sein, aufgehoben wird. Es ist ferner zu bedenken, dass die Weltseele früher als der Weltkörper gebildet wird, dass dann der letztere zunächst nur erst in seiner elementarischen Gliederung entsteht und dass Platon selbst durch seine Einfügung in die Weltseele ihn noch nicht sich auch organisch gliedern lässt, um nicht sein diesem zweiten Abschnitte des ersten Haupttheils gesetztes Ziel, die Betrachtung der Welt als Ganzem (s. S. 346), zu überschreiten und um vielmehr die ihrer organischen Theile dem dritten vorbehalten zu können. Dann aber konnte die Präformation der astronomischen Gliederung des Weltgebäudes in der Weltseele schwerlich anders dargestellt werden, als es

IX., p. 35. B. — 36. D.

geschehen ist. Schon in der Republik erklärte Platon, wie wir S. 207 ff. sahen, dass die musikalische und die astronomische In-

tervallenlehre ganz auf denselben arithmetischen Principien, nämlich auf den einfachsten Gesetzen des Zahlensystems selber beruhen, und schloss sich in so weit ausdrücklich an die pythagoreische Lehre von der Harmonie der Sphären an, von der er denn auch im zehnten Buche bereits eine vorläufige Ausführung, jedoch mit manchen Modificationen gegeben hat, wie sie für seine Abweichungen von dem kosmischen Systeme der Pythagoreer nothwendig waren. Und ganz entsprechend — so fern die Umläufe der Seele nach dem Obigen keine andern, als die der Weltkörper sind — heisst es im Timäos p. 47. D f., dass die Harmonie der Töne mit den Seelenumläufen verwandt sei[264]). Halten wir also fest, dass der Unterschied der an Saiten entstehenden Töne bei gleicher Dicke und Spannung auf der Länge der Saiten, dass ferner nach Platons irriger Annahme, die er wiederum mit den Pythagoreern theilt[265]), p. 67. B. C. 80. A. B., die grössere Höhe des Tons auf der geringeren Zahl von Zeiteinheiten beruht, welche derselbe vom Instrumente bis zum Ohre gebraucht[266]), und dass endlich die kürzere Saite den höheren Ton giebt, so ist es klar, in wie fern er diese Intervalle durch Zahlen bezeichnet und wie fern dieselben durch die Theilung einer einzigen geraden Linie, die in dieser Eigenschaft bei den alten Musikern der Kanon oder Monochord heisst, dargestellt werden können. Und damit ist denn vollkommen erklärt, wesshalb die Weltseele zunächst eben als eine solche beschrieben werden muss. Den Pythagoreern nun schloss sich das harmonische System so eng an das arithmetische an, dass Zahl und Harmonie ihnen fast gleichbedeutende Begriffe sind[267]). Das Mass der Zahlen ist nun freilich die Zehn, das der Töne aber die Octave, aber Beides trat ihnen dadurch in Einklang, dass sie in der Vierzahl (Tetraktys), wie schon S. 219 bemerkt worden, eine Zehn im Kleinen fanden, da 10 die Summe der vier ersten Zahlen ist, und nun dieser ersten, durch Addition entstandenen Tetraktys eine zweite durch Multiplication an die Seite setzten, nämlich die erste viergliedrige Progression, deren Exponent die erste gerade Zahl 2, und die erste, deren Exponent die erste ungerade

---

264) Martin a. a. O. I. S. 389.
265) S. darüber Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 312.
266) Martin a. a. O. I. S. 393 ff. II. S. 289. 330.
267) Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 293.

Zahl 3 ist (denn 1 gilt ihnen für gerad — ungerade[268])), also 1, 2, 4, 8 und 1, 3, 9, 27 oder zusammen 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. So ordnet Platon, indem er, um den Ursprung dieser Lehre anzudeuten, immer ein Glied aus jeder Progression abwechselnd folgen lässt, und er durfte es, weil es zunächst ganz gleichgültig ist, in welcher Reihenfolge man bei der Theilung der geraden Linie nach diesen Zahlen verfährt[269]). In dieser Reihe sind nun alle harmonischen Grundverhältnisse enthalten, zuerst die Octave, deren Intervall 1:2 ist und die wieder aus zwei Consonanzen, Quinte 2:3 und Quarte 3:4 besteht, und da deren Unterschied, wie sich gleich zeigen wird, der Ton 8:9 ist, so bleibt schliesslich nur noch das dreifache Intervall 9:27 = 1:3 übrig, welches gleichfalls eine Consonanz ist. Das ganze System, welches Platon durch diese Theilung gewonnen hat, umfasst mithin 4 Octaven und eine grosse Sexte, 16:27, d. h. Quinte 16:24 und Ton 24:27, so bald nämlich die durch die obigen 7 Zahlen gegebenen Intervalle vollständig mit Tönen ausgefüllt sind. Dies Letztere deutet nun Platon dadurch an, dass er den Weltbildner in beide Progressionen die mittlere arithmetische und die vom spätern Alterthume so genannte mittlere harmonische Proportionale einschieben lässt. Das Ergebniss davon ist nun in der ersteren Progression mit dem Exponenten 2, da zwischen 1 und 2 die mittlere harmonische Proportionale $1\frac{1}{3}$ ist — denn 1 wird von $1\frac{1}{3}$ um den dritten Theil seiner selbst übertroffen, 2 aber übertrifft umgekehrt $1\frac{1}{3}$ um den dritten Theil seiner selbst — da ferner 1:2 = der Octave, $1:1\frac{1}{3} = 3:4$ oder der Quarte, $1\frac{1}{3}:2 = 4:6 = 2:3$ oder der Quinte ist, dies, dass die Octave durch ihre mittlere harmonische Proportionale in Quarte und Quinte getheilt wird, durch ihre mittlere arithmetische Proportionale $1\frac{1}{2}$ aber umgekehrt in Quinte und Quarte, durch beide endlich, da $1\frac{1}{8}$ der Exponent des Verhältnisses $1\frac{1}{3}:1\frac{1}{2}$ oder mit andern Worten die Quinte um einen Ton grösser als die Quarte ist — daher eben das Intervall des Tones = 8:9 — in Quarte, Ton, Quarte. Das dreifache Intervall der zweiten Progression aber wird durch die Einschaltung der beiden Proportionalen, da zwischen 1 und 3 die harmonische $1\frac{1}{2}$ und die arithmetische 2 ist, in Zwischenräume von $1\frac{1}{2}$, $1\frac{1}{3}$ und $1\frac{1}{2}$ oder Quinte, Quarte und

268) Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 292.

269) Damit ist erklärt, was Martin a. a. O. I. S. 388 nicht zu erklären weiss. Vgl. Anm. 1273.

Quinte gegliedert. Platon unterlässt es als selbstverständlich, noch besonders hinzuzufügen, dass nun auch hier die Quinten erst ausgefüllt werden müssen durch Quarte und Ton, und fährt vielmehr einfach fort, dass hiernächst alle Zwischenräume von 1⅓ mit dem von 1⅛, d. h. also alle Quarten mit Tönen, ausgefüllt wurden, jede nach dem Obigen durch zwei. Das Intervall vom zweiten bis zum Ende der Quarte ist aber nicht mehr das eines vollen, sondern etwas mehr als eines halben Tones, ein sogenanntes Leimma, welches in der That, wie Platon angiebt und man leicht nachrechnen kann, = 243:256 ist[270]).

Hierauf schneidet denn nun der Weltbildner diese gerade Linie der Länge nach durch, legt darauf die beiden so entstehenden geraden Linien kreuzweise in ihrer Mitte, also in Gestalt eines grichischen Chi (*X*), über einander und krümmt dann jede von beiden zu einem Kreise zusammen, dergestalt dass also beide Kreise nicht in einer Fläche liegen, sondern sich in einem schiefen Winkel durchschneiden[271]). Er umschloss dann beide mit der oben p. 34. A. dem Weltall zugeschriebenen Kreisbewegung (*καὶ τῇ κατὰ ταὐτὰ καὶ ἐν ταὐτῷ περιαγομένῃ κινήσει πέριξ αὐτὰς ἔλαβε*) oder mit andern Worten er schrieb in ihnen derselben, die nun dadurch eine zwiefache, eine äussere und eine innere, wird, indem der eine dieser Kreise selbst zum äussern und der andere zum innern gemacht wird, ihre Bahnen vor[272]). Allein schon hier

---

270) Ich beschränke mich hier auf das Allernothwendigste, indem ich auf die berühmte ausführliche Darlegung von Böckh Heidelb. Stud. a. a. O. S. 42—87. verweise, aus der ich in meiner Uebers. des Timäos (Sammlung von Osiander und Schwab) S. 732 ff. einen Auszug gegegeben habe. Ausserdem vgl. Martin a. a. O. I. S. 383 ff. II. S. 1 ff. Vincent *Notices et extraits sur quelques manuscrits Grecs relatifs à la musique*, Paris 1847. S. 176 ff. und Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 495 ff. Anm. 2.

271) Böckh a. a. O. S. 86. Plat. kosm. Syst. S. 24 f. Martin a. a. O. II. S. 39 f. Die Erörterungen von H. Müller a. a. O. VI. S. 270—272 leiden nicht nur an unnöthiger Umständlichkeit, sondern vermischen auch, wie gewöhnlich, das Wahre reichlich mit dem Falschen, wovon sich Jeder leicht selbst überzeugen kann.

272) Ganz missverstanden hat diesen Ausdruck Steinhart a. a. O. VI. S. 96 f. 102 f. 245. Anm. 173., indem er (mit Proklos) den Platon vielmehr sagen lässt, Gott habe die äussere und innere Kreisbewegung noch mit einer dritten umfasst, unter welcher er dann genauer

heisst es auch bereits, dass der äussere Umlauf die Oberherrschaft (κράτος) erhält und mithin der einzige des ganzen Weltalls verbleibt. Er bleibt ungetheilt, der innere dagegen wird in sieben concentrische Kreise zerspalten, d. h. es sind in Wahrheit vielmehr sieben Umläufe, welche in der Richtung des innern Kreises beschrieben werden, und zwar, wie sich weiterhin noch deutlicher ergeben wird, die der sieben Planeten, und nun belehrt uns Platon auch ausdrücklich, dass nur ihre Abstände von einander es sind, welche durch die obigen sieben Zahlen der Tetraktys bezeichnet werden. Denn die „je drei Zwischenräume des Zweifachen und des Dreifachen" sind offenbar die in jenen beiden obigen Progressionen enthaltenen. Die Entfernungen von Mond, Sonne, Mercur und Mars geben also, wenn man die des Mondes von der Erde = 1 setzt, die Reihe 1, 2, 4, 8 und die von Mond, Venus, Jupiter und Saturn die Reihe 1, 3, 9, 27, die aller Planeten vom Monde bis zum Saturn aber die ganze Tetraktys, in welcher jedoch sodann natürlich die 8 vor die 9 zu setzen ist[273]). Hierin weicht nun Platon von den Pythagoreern ab, welche, zufrieden damit, die harmonischen Verhältnisse auf die arithmetischen vermöge der Tetraktys begründet zu haben, nicht dazu fortgingen nun auch den Umfang der Planetenscala rein auf die letztere zu begründen, sondern vielmehr die sieben Planeten in der obigen Hinsicht einfach den sieben Seiten des Heptachords, welches noch keine volle Octave umfasste, entsprechen liessen[274]). Anstatt so die Ordnung der Himmelskörper auf die zufällige Beschränkung

die Aequinoctialbewegung versteht, um aus dieser Platons grosses Jahr herzuleiten, dem Platon selbst p. 39. D. doch einen ganz andern Ursprung giebt (s. u.). Derselbe spricht in Wahrheit nur von der äussern und innern Kreisbahn (καὶ τὸν μὲν — τῶν κύκλων), welche beide von der Kreisbewegung umzogen werden, oder, wie Martin a. a. O. II. S. 40. es treffend ausdrückt: *cette phrase signifie donc seulement, que chacun des deux cercles tourne sur lui-même* Es ist nicht einmal ausgemacht, ob Philolaos (s. Böckh Plat. kosm. Syst. S. 93 f. 101 f.), und mithin auch nicht, ob Platon überall die Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen schon gekannt hat. Ist dies aber der Fall, so wird darüber nicht anders zu urtheilen sein, als es bereits Anm. 1015. 1026. von uns unter Beistimmung Zellers a. a. O. 2. A. II. S. 521. Anm. 3. 522. Anm. 6. geschehen ist. Man s. meine genaueren Ausführungen im Philologus XV. S. 424 ff.

273) Martin a. a. O. I. S. 388 f. II. S. 46 f. Böckh Heidelb. Stud. a. a. O. S. 87.

274) Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 311—316. vgl. Böckh Philolaos

menschlicher Musikinstrumente zu bauen, vollendet erst Platon die reine Zahlenspeculation der Tetraktys, unbekümmert darum, ob ein so umfängliches Tonsystem im praktischen Gebrauche war oder nicht, wie dies in der That auch nach ihm bei den Griechen nie der Fall gewesen ist[275]), ja selbst darum, dass er selbst im Staate (s. S. 130.) alle vielsaitigen Instrumente verboten hat. Platon begeht damit keinen Widerspruch, denn auch die wirklich tönende, sinnliche Harmonie der planetarischen Weltkörper oder, mit den Pythagoreern zu reden, der Sphären, wie sie bei ihnen eben aufs Engste mit jener Beziehung auf das Heptachord zusammenhängt, ist bei ihm schon mit der Verwerfung der letzteren ausgeschlossen und dergestalt in eine rein intelligible, arithmetische verwandelt[276]). Der Abstand des Saturn vom Fixsternhimmel und des Mondes von der Erde bleibt unbestimmt, und nur so viel ist klar, dass, wenn die siebenfach gespaltene Planetenregion durch ein solches harmonisches Band dennoch zur Einheit und Gleichartigkeit zusammengeschlossen wird, dagegen die Abstände dieser Region von den beiden entgegengesetzten Sphären des Alls, dem Weltumkreise und der Weltmitte, offenbar nach andern Gesetzen geregelt sein müssen[277]), die zu erkennen Platon sich aber bescheidet, weil ihm das Zahlensystem nicht mehr für sie, sondern nur für die Tetraktys einen festen Anhalt bietet. Ward im zehnten Buche der Republik auch der Weltumkreis, der Fixsternhimmel, als achtes Glied in die Harmonie der Sphären eingeschlossen, so erklärt sich dies aus der absichtlich dort noch unentwickelter und keimartiger gehaltenen Darstellung, in welcher es hauptsächlich nur darauf ankam, auch den achten Wirtel der grossen Weltspindel nicht unerwähnt zu lassen, in welcher absichtlich die ganze Entwickelung noch nicht rein astronomisch war und daher auch das Tönen der Harmonie noch festgehalten ward. Der Sinn ist also auch dort wohl nur der allgemeinere, auch bei den Pythagoreern[278]) zu Grunde liegende Gedanke,

---

S. 70 ff. Etwas abweichender Ansicht ist der Letztere noch in den Heidelb. Stud. a. a. O. S. 87 f. vgl. 83.

275) Böckh Heidelb. Stud. a. a. O. S. 76. 87.

276) So scheinen auch Böckh a. a. O. S. 81 f. und Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 314. Anm. zu urtheilen. Anders Martin a. a. O. II. S. 36 f.

277) Darnach ist Steinhart a. a. O. VI. S. 99 zu berichtigen.

278) Vergl. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 315.

dass das ganze Weltgebäude Harmonie sei, und Platon legt, indem er denselben dort noch ganz in pythagoreischer Weise ausdrückt, demgemäss nicht das Heptachord, sondern das Oktochord zu Grunde. Gerade wie ferner die Proportion der vier Elemente, so ist folglich auch die Entfernung der Planeten durch dies Alles nur annähernd bestimmt und die Willkür von derselben ausgeschlossen; wie viele Meilen aber der Mond von der Sonne, die Sonne von der Venus u. s. w. absteht, kann für einen Standpunkt, der auf das empirische Detail so wenig Gewicht legt, wie der platonische, vollkommen gleichgültig bleiben.

Der äussere Kreis ist nun hiernach der Weltäquator, der mit dem Erdäquator in einer Ebene liegt, der innere ist, um die nicht in einer Ebene liegenden sieben Planetenbahnen umfassen zu können, nicht als eigentlicher Kreis, sondern als ein Gürtel oder Ring zu denken, es ist natürlich der sogenannte Thierkreis. Will man aber die ursprüngliche Vorstellung des Kreises festhalten, so nehme man dem Erdäquator gegenüber die Ekliptik. Beide durchschneiden sich dann in der That in einem Winkel, welcher Platons Beschreibung entspricht, wenn man dabei nur nicht ein stehendes, sondern ein liegendes Chi (×) sich denkt[279]), und die Durchschnittspunkte sind bekanntlich die beiden Aequinoctialpunkte. Der Umlauf des Selbigen wird nun im äussern Kreise in der Richtung der Seite, der des Andern im innern nach der der Diagonale herumgeführt. An was für ein Viereck wir bei dieser Beschreibung zu denken haben, hat schon Proklos[280]) richtig erläutert. Man ziehe nämlich einen Durchmesser der Ekliptik zwischen den beiden Punkten, in welchen sie die Wendekreise berührt, so bildet derselbe die Diagonale eines Rechtecks, dessen beide Langseiten die Durchmesser der Wendekreise sind, und die Richtung dieser beiden Seiten ist folglich auch die des Durchmessers vom Aequator, indem dieser mit ihnen parallel läuft[281]). — Zu den beiden obigen Unvollkommenheiten des Kreislaufes des Andern im Verhältniss

279) Böckh Heidelb. Studien a. a. O. S. 86.

280) p. 220 F. f. vgl. 213. C. An einer Figur veranschaulicht bei Martin a. a. O. II. S. 46 und Böckh Plat. kosm. Syst. S. 25 f.

281) Die ärgerlichen Versehen, welche mir in der Beschreibung dieses Rechtecks in meiner Uebers. S. 737. Anm. 69 begegnet sind, bitte ich hiernach zu berichtigen. Ich weiss recht wohl, dass sie leider unentschuldbar sind.

zu dem des Selbigen, dass er in sieben Umlaufskreise zerfällt und von dem letzteren mit fortgezogen wird, kommt also der dritte hinzu, dass er schief gegen denselben steht, wie die Diagonale gegen die Seite (vergl. auch p. 39. A.)[282]), wobei überdies von Platon vielleicht auch das mit in Anschlag gebracht wird, dass die Diagonale irrational gegen die Seite ist[283]). Viertens geht er aber auch in entgegengesetzter Himmelsrichtung, die demzufolge als die nach links bezeichnet werden muss, sofern das Rechts immer für das Bessere zu gelten pflegt. Gehört nun aber zu den sechs Bewegungen, die p. 34. A. dem Weltall abgesprochen sind, nach p. 43. B. auch die nach rechts und links, so ist dies doch kein Widerspruch, denn einmal ward, wie wir sahen, dort nur die geradlinige Bewegung, welche jedesmal an sich als eine nach rechts und links bezeichnet werden muss, im Gegensatz gegen die Kreisbewegung, in welcher der Unterschied des Rechts und Links immer nur im Vergleich zu einer andern Kreisbewegung eintreten kann, geleugnet, und zweitens hat die Weltkugel als Ganzes eben nur die äussere Umschwingung, und diese geht also nach rechts nicht an sich, sondern nur in so fern, als sie mit der bloss gewissen inneren Theilen der Welt zukommenden verglichen wird[284]). Hält man dabei fest, was sich uns weiter unten als das Wahrscheinlichere ergeben wird, dass diese Theile nicht die ganzen Sphären der Planeten, sondern nur die letzteren selber sind und dass diese mithin ihren eigenthümlichen Umlauf im Thierkreise selbständig[285])

---

282) Wenn hier die besser bezeugte Lesart *ἰούσης τε καὶ κρατουμένης* wirklich die richtige ist, so beziehen sich doch diese Genetive nicht auf *διὰ τῆς ταὐτοῦ φορᾶς*, sondern auf ein aus dem vorigen *τὴν θατέρου φορὰν* zu ergänzendes *τῆς θατέρου φορᾶς*, was ich Jahns Jahrb. LXXV. S. 599. hervorzuheben nicht hätte unterlassen sollen. Doch scheint mir die Lesart *ἰοῦσάν τε καὶ κρατουμένην* den Vorzug zu verdienen.

283) Wie Böckh Plat. kosm. Syst. S. 28. nach dem Vorgange des Proklos p. 221. hervorhebt. Freilich ist dies ja aber nur im Quadrat, nicht im Rechteck nothwendig der Fall.

284) Böckh Plat. kosm. Syst. S. 29. Martin a. a. O. II. S. 42 f., welcher letztere überdies noch sehr gut bemerkt, dass, gerade weil die beiden hier in Rede stehenden Kreise weder parallel laufen noch senkrecht auf einander stehen, *mais comme ils sont inclinés l'un par rapport à l'autre, il est aisé de distinguer s'ils tournent en sens contraires ou dans le même sens, quoiqu' obliquement.*

285) Dies bestreitet freilich Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 521 f., aber nur, weil er fälschlich unter dem Kreise des Selbigen die ganze Sphäre

und nur den des Selbigen mit ihren Sphären durchmachen, so stellt fünftens nur dieser letztere die vollkommenste Art der Kreisbewegung, nämlich die um den eignen Mittelpunkt oder die Achsendrehung dar. Ohne ein Eingreifen der Bewegung des Anderen kommt diese nun aber hiernach der äussersten Sphäre oder Hohlkugel des Universums, d. h. dem Fixsternhimmel zu, und es ist dies, wie wir später (p. 39. C.) hören, die tägliche Bewegung innerhalb 24 Stunden. Nun ist aber von der letzteren überall nur eine doppelte Erklärung möglich: entweder sie ist, wie wir heutiges Tages annehmen, die Achsendrehung der Erde von Westen nach Osten oder wenn, wie Platon will, die des Fixsternhimmels, so auch nothwendig, indem eben damit die Erde zum Stillstande kommt, in entgegengesetzter Richtung. Hiegegen könnte freilich der Umstand bedenklich machen, dass die Griechen stets nach Norden das Gesicht zu richten gewohnt sind und daher Osten vielmehr rechts haben. Denn so sehr es uns durch die Natur der Sache gefordert erscheinen mag, dass der astronomische Beobachter trotzdem die von Platon hier angewandte Bezeichnungsweise gebrauche, weil er, um nicht die Planetenbewegungen im Rücken zu haben, das Gesicht vielmehr nach Süden zu kehren gezwungen ist, so bleibt doch nicht bloss der Verfasser des Epinomis p. 987. B. bei der hergebrachten entgegengesetzten stehen, sondern auch Platon selbst bezeichnet eben so in den Gesetzen VI. p. 760. D. eine den Sonnenlauf nachahmende Bewegung im Kreise nach Osten zu vielmehr als Bewegung nach rechts. Diese Schwierigkeit ist aber entweder mit Böckh[286]) so zu lösen, dass in den Gesetzen nach populärer Weise gesprochen wird, wie die Bezeichnung von der Erscheinung in jedem einzelnen Momente der Bewegung der Wandelsterne dargeboten ist, in Timäos dagegen der volle Umlauf ins

der Fixsterne und unter dem des Andern die ganzen Sphären der Planeten versteht (S. 503), während doch in der ganzen Beschreibung von solchen concentrischen, um einander gelagerten Hohlkugeln nicht im Mindesten die Rede ist, sondern wirlich nur, wie überdies Zeller unmittelbar vorher selber bemerkt, von concentrischen, aber in schiefem Winkel einander kreuzenden Kreisen. Da diese Kreise eben selbst nur durch die in ihnen umlaufende Bewegung entstehen und in ihr bestehen, so nennt Platon die letztere eine Bewegung dieser Kreise um sich selbst, d. h. um ihren Mittelpunkt.

286) Plat. kosm. Syst. S. 29—33.

Auge gefasst und so die Bewegung von Osten durch Westen nach Osten oder von rechts durch links nach rechts als Bewegung nach rechts und entsprechend die nach links bezeichnet wird, oder aber mit H. Müller[287]) so, dass wir uns den Weltbaumeister in dieser sinnlich bildlichen, anthropomorphischen Darstellung[288]) als ausserhalb der Weltkugel zu denken haben, und dass von seinem Standpunkte aus daher das Rechts und Links sich gerade umgekehrt als von dem unsrigen darstellt. Eine Folge des dargelegten Verhältnisses der Umläufe des Andern zu dem des Selbigen, nämlich seines Eingreifens in sie bei ihrer schiefen Stellung zu ihm nach entgegengesetzter Himmelsrichtung, ist nun endlich sechstens dies, dass sie auch selbst jene unvollkommnere Kreisbewegung um einen fremden Mittelpunkt nur als eine fort und fort gehemmte und aus der Hemmung sich wieder herausarbeitende darstellen, oder mit andern Worten, wie schon S. 355 f. bemerkt ward, die Schraubenform der Planetenbahnen.

Dazu kommen nun aber noch andere Unregelmässigkeiten in dem Verhältniss dieser sieben Umlaufskreise unter einander. Sie alle bewegen sich, heisst es, einander entgegengesetzt (*κατὰ τἀναντία ἀλλήλοις*). Dies deutet nun Martin[289]) so, dass in Wahrheit nicht alle von Westen nach Osten gehen, sondern einige von Osten nach Westen, und meint wegen des ähnlichen Ausdrucks von einer der Sonne entgegengesetzten oder entgegenstrebenden Kraft (*ἐναντίαν — δύναμιν*) des Mercur und der Venus p. 38. C. in bestimmterer Fassung dieselbe Angabe wiederfinden zu müssen, so dass die-

---

287) a. a. O. VI. S. 271. Anm. 22, dem Steinhart ebendas. S. 102 beistimmt. Diese Erklärung ist aber nicht, wie Letzterer angiebt, mit der von Martin a. a. O. II. S. 43 – 45 aufgestellten identisch, sondern nach der letzteren hätte sich Platon die Welt dem betrachtenden Menschen gleichwie einen anderen Menschen von Angesicht zu Angesicht gegenübergestellt gedacht, wogegen Böckh Plat. kosm. Syst. S. 32 mit Recht bemerkt, diese Betrachtung der Welt passe nicht für uns, die wir mitten darinnen sind. Nach Müller dagegen ist die Rechte und Linke des Demiurgen auch die der Welt, und es findet dabei zwischen ihm und ihr sonach gar keine Betrachtung von Angesicht zu Angesicht Statt, bei welcher vielmehr dieselbe Schwierigkeit bleiben würde.

288) Bei welcher man denn wohl immer trotz Böckh am eben angef. O. wagen darf, „auch dessen Rechte und Linke mit ins Spiel zu ziehen".

289) a. a. O. II. S. 47. 66 ff.

selbe also auch hier auf die Umläufe dieser beiden Planeten zu beziehen wäre[290]). Allein wenn Platon dies wollte, so hätte er nicht sagen können, dass alle diese Kreise sich einander, sondern vielmehr sagen müssen, dass einige von ihnen sich den andern entgegengesetzt bewegen, woraus denn bereits folgt, dass hier von ganz etwas Anderem als p. 38. C. die Rede ist. Damit verliert nun aber auch ferner die von Martin beliebte Deutung der letzteren Stelle schon allen Halt, wir werden aber weiter unten auch sehen, dass der weitere Zusatz, den Platon an derselben macht, nothwendig auf eine ganz andere Erklärung von ihr hinführt. Dazu kommt sodann aber noch, dass Platon ja eben erst ausdrücklich gesagt hat, der ganze Kreislauf des Anderen folge derselben Richtung, eine solche beschränkende Ausnahme also doch wohl vielmehr ausdrücklich als solche hätte hervorheben müssen[291]), und gerade so wird im weitern Verlauf jener spätern Stelle die Schraubenform den Planetenbahnen ohne Ausnahme zugesprochen, p. 39. A f., aus Gründen, von denen ja doch der eine, die entgegengesetzte Richtung vom Umlaufe des Selbigen, für Venus und Mercur dergestalt wegfallen würde. Platon kann mithin eine solche Ausnahme überall nicht gemacht haben, und die entgegengesetzte Bewegungsrichtung aller dieser Kreise unter einander kann mithin nicht auf den Gegensatz zwischen Osten und Westen, sondern nur auf den zwischen Norden und Süden sich beziehen und also nur bezeichnen, dass auch die sieben Planetenbahnen wiederum nicht in einer Ebene liegen, sondern sich auch unter einander abermals in schiefen Winkeln kreuzen, so dass also die Planeten mit andern Worten gegen einander steigen und fallen[292]). Erst mit den folgenden Worten

290) Darin stimmt ihm auch Böckh Plat. kosm. Syst. S. 28. vgl. 35 bei, welchem auch ich in meiner Uebers. S. 739. Anm. 73. und 743 f. Anm. 89. noch gefolgt bin.

291) Wie Böckh Plat. kosm. Syst. S. 28. sehr richtig bemerkt.

292) Denn das Einzige, woran man sonst noch denken könnte, dass nämlich die Planeten ihren Umlauf im Thierkreise nicht ununterbrochen direct von Westen nach Osten verfolgen, sondern innerhalb desselben zeitweise auch retrograde Bewegungen machen, kann nicht gemeint sein, da es wiederum nicht von allen, nämlich nicht von Sonne und Mond gilt, da ferner der hiernach mögliche Fall, dass der eine Planet zu derselben Zeit östlich vorrückt, während der andere gerade nach Westen rückläufig ist, doch eben nur zeitweise eintritt und auch aus diesem Grunde daher nicht so allgemein ausgedrückt werden konnte, und da es endlich

geht Platon auf eine Abweichung über, die einigen dieser Kreise im Gegensatz zu den andern gemeinsam ist. Die Geschwindigkeit dieser Umläufe ist nicht eine mit den Entfernungen der Planeten von der Erde regelmässig wachsende, sondern drei von diesen Weltkörpern, nach p. 38. C. und Staat X. p. 607. A. B. die unmittelbar auf einander folgenden Sonne, Venus und Mercur, bewegen sich mit gleicher Schnelligkeit, wozu denn als eine dritte Abweichung weiter unten die durch jene „entgegenstehende Kraft", welche eben dabei die beiden letztern gegen die erstere entwickeln, angedeutete noch hinzukommen wird[293].

Durch dies Alles ist es nun in Platons Sinne hinlänglich motivirt, wenn er in den Planeten und ihren Bewegungen im Gegensatz zu den Fixsternen etwas Unvollendeteres und Dienendes und mithin ein stärkeres Vorwalten des schlechtern Elements der Weltseele, nämlich der Materie als des Princips aller Veränderung und Abweichung, erblickt.

Hält man nun aber fest, dass bis jetzt nach der mythischen Darstellung noch nichts Körperliches existirt, so ist die Kreisbewegung, von welcher Aequator und Thierkreis umschlossen werden, eben nur erst die ideelle der Erkenntniss und der Vorstellung der Weltseele, und daraus erklärt sich denn auch erst eben jener Ausdruck. Ganz entsprechend, nur in umgekehrter Wendung, heisst es ja auch nachher p. 40. A. von den Weltkörpern selbst, deren Sphäre im ursprünglichsten Sinne die Bewegung im Aequator zukommt, den Fixsternen, dass sie in das vernunftmässige Denken des Mächtigsten, d. h. in den Kreislauf der Erkenntniss und nicht in den der Vorstellung der Weltseele, hineingesetzt werden, so wie ja überhaupt, wie jetzt gleich folgt, der Körper der ganzen Welt in deren Seele. So aber hebt die mythische Identificirung der Weltseele mit jenen beiden Kreisen sich selber auf:

überdies sonst natürlicher gewesen wäre von einem Gegenlauf jedes dieser Kreise in sich selbst, als im Verhältniss aller zu einander zu sprechen.

293) Für den ganzen vorstehenden Abschnitt ist, nachdem unter den alten Auslegern für die richtige Erkenntniss der in ihm in Betracht kommenden Verhältnisse namentlich Proklos vortrefflich vorgearbeitet hat, unter den Neuern besonders Martin a. a. O. II. S. 39—48. 64 f. und Böckh Heidelb. Studien a. a. O. II. S. 85—87. Plat. kosm. Syst. S. 24—34 zu vergleichen.

sie selbst wird so in ihre eigne Erkenntniss und Vorstellung eingeschlossen oder hineingesetzt: ihre Erkenntniss und Vorstellung selbst ist das Richtungsgesetz für den Lauf der Gestirne, welches dann objectiv und in die Form der Ausdehnung als die Doppelbahn heraustritt, in welcher derselbe sich bewegen muss. Die Weltseele ist Eins mit dieser Doppelbahn nur, indem sie sich selbst zu ihr verobjectivirt. Und wie dergestalt der Regulator für die kosmischen Bewegungen, so ist sie ganz in derselben Weise auch der für die Abstände der Planeten, der Kanon oder die gerade Linie, welche nach den harmonischen Verhältnissen eingetheilt ist und auf welcher durch diese ihre Eintheilung eben jene Verhältnisse allein sich fixiren lassen, so dass zu dieser Eintheilung, um mit Platon zu reden, die ganze Substanz der Weltseele verbraucht wird. Selbst Böckh[294]) können wir daher nicht darin beistimmen, wenn er aus diesem Ausdrucke folgert, dass das Substantielle der Seele ganz in der Harmonie jener Zahlen aufgehe, und so die Seele zwar nicht zu einer Raum-, aber doch zu einer blossen harmonischen Zahlengrösse macht. Denn eben jene harmonisch getheilte Linie ist es ja, welche hernach zum Aequator und zur Ekliptik gekrümmt und folglich selbst in die Kreisbewegung, d. h. in das Denken der Weltseele hineingesetzt wird. Die letztere ist also hier eben so wenig wie im Phädon eine Harmonie, weder eine intelligible noch eine sinnliche, sondern der genauere Ausdruck ist wirklich, was Böckh leugnet, erst der p. 36. E. nachfolgende, dass sie der Harmonie der Ideen, als der allein wahrhaft intelligiblen Harmonie, theilhaftig ist, wogegen die Körperwelt dies erst durch ihre Vermittlung wird und demgemäss diese Harmonie vielmehr als eine sinnfällige darstellt. Nur so lässt sich endlich auch die Verwandlung des Kanons für die Abstände der Planeten nicht bloss in die Kreisbahn der letzteren, sondern auch in die des Fixsternhimmels begreifen. Denn eben weil der Umlauf des Selbigen den des Anderen beherrscht, so müssen auch alle erdenklichen Beziehungen zwischen den Sphären beider, wenn sich auch Platon, wie wir sahen, bescheidet, ihre letzten Gesetze zu kennen, in dem überlegenen Verstande der Weltseele zu einer harmonischen Einheit zusammengehen. Die mathematische Absurdität, dass eine gerade

---

294) Plat. kosm. Syst. S. 20. Heidelb. Studien a. a. O. S. 47 f. Aehnlich Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 497, vgl. oben Anm. 1194 und 1263.

Linie der Länge nach gespalten wird, der Kreis der Ekliptik dagegen zum Gürtel des Zodiakus in die Breite aus einander gezogen gedacht werden muss, und die buchstäblich ganz unvollziehbare Vorstellung, dass dieser Kreis wieder — offenbar ähnlich wie jene gerade Linie — in sieben und noch dazu grössere und kleinere Kreise und zwar gar nach Massgabe der auf ihm verzeichneten harmonischen Theilung gespalten wird, und dass noch dazu nach p. 41. D. dies Alles in einem Kessel gemischt worden ist[295]), dürften hinlängliche, von Platon gegebene Fingerzeige dafür sein, auf welchen Wegen hier die Erklärung zu wandeln hat. Und mit vollem Rechte bemerkt daher Steinhart[296]) nicht bloss, dass nicht die wirkliche Getheiltheit, sondern nur die Zahlgesetze beider Bewegungen und der Abstände der Planeten der Weltseele zuzuschreiben seien, sondern er fügt auch hinzu, dass gerade „wie die „Ideenwelt schon die Begriffe aller Gattungen von Wesen in sich „fasst, die der Schöpfer ins Dasein rufen wollte, ohne dass dadurch „die Ideen theilbar werden, so auch die Seele als Mittelglied „zwischen der Idee und dem Körper der Welt gleichsam die Pläne „und Berechnungen“ — ich würde hinzusetzen: mit Selbstbewusstsein — „in sich fasst, nach denen der Weltbildner seinen grossen „Bau aufführen wollte.“ Und nicht minder richtig hebt er[297]) hervor, dass Platon hier seine frühere, im Staatsmann gegebene, mythische Darstellung von zwei periodisch mit einander wechselnden Bewegungen des Weltalls nach entgegengesetzter Richtung auf ihren wahren dogmatischen Kern zurückführt, nach welcher beide vielmehr gleichzeitig bestehen und die weniger regelmässige auch nicht mehr, wie dort, als eine ungeordnete, sondern gleichfalls an feste Gesetze gebundene erscheint. Vgl. Thl. I. S. 318.

Dagegen können wir ihm nicht mehr beistimmen, wenn er im folgenden Abschnitt:

X. von der Verflechtung der Weltseele mit dem Weltkörper, p. 36. D.—37. C.,

in der Lehre, dass „die Weltseele, den Kreis des Gleichen beschrei- „bend, Vernunfterkenntniss, in dem des Verschiedenen sich be-

295) Vgl. Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 502 f. Anm.
296) a. a. O. VI. S. 98.
297) a. a. O. VI. S. 103.

„wegend, wahre Vorstellungen gewinne", nur ein Symbol für den Gedanken erblickt, „dass der Gegenstand des Erkennens das sich „selbst Gleiche und Ewige, der der Vorstellung das Wechselnde und „Wandelbare sei" und dass die Seele beide Thätigkeiten, „wie die „beiden Kreise sich schneidend berühren, durch die Synthesis des „Denkens mit einander verbinde"[298]). Denn der Grund, den er dafür angiebt, dass es zu geistigen Thätigkeiten der räumlichen Bewegung nicht bedürfe, ist ein entschiedener Irrthum, da die Weltseele vielmehr, wie wir sahen, die erste Entäusserung der Idee an die Räumlichkeit darstellt. Gerade wie daher unsere Erkenntniss und Vorstellung, indem sie unsere körperliche Bewegung erst verursacht, doch andererseits eben desshalb zugleich durch diese letztere vermittelt und bedingt ist, indem sie eben nur so auch mit dem Körper denkend und wahrnehmend in Berührung tritt und nicht bloss mit sich selbst, gerade so — und warum würde denn auch sonst wohl dies Alles in einem Abschnitt abgehandelt, welcher ihre Verflechtung mit dem Körper zum Inhalt hat? — ist es mit der Weltseele, und der ganze Unterschied ist nur der, dass diese Vermittelung bei uns auch ausserdem durch die Affectionen unseres Körpers seitens anderer Körper und durch deren Wahrnehmung von Statten geht, während im Weltall dieser ganze Process ein rein innerlicher ist und die körperliche Bewegung von innen heraus hier die Stelle der Sinneswahrnehmung mit vertritt. Die Vorstellung der Weltseele ist eben desshalb durch ihre Erkenntniss vollkommen beherrscht, wie in deren räumlicher Vermittlung der Kreislauf des Andern durch den des Selbigen, der ihn durchschneidet, und gerade durch diese Vermittlung findet in ihr die von Steinhart richtig hervorgehobene vollkommene Synthesis des Denkens Statt. Gerade darum und weil, wie Steinhart[299]) abermals richtig bemerkt, sie Alles umfasst und daher jede ihrer Vorstellungen in ununterbrochenem bewussten Zusammenhange mit allen andern steht (*ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ..... εἰς πᾶσαν αὐτὸ*[1300]) *ψυχὴν διαγ-*

298) Ebendas. Aehnlich Stallbaum zu p. 37. A. Richtiger Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 505 f.

299) a. a. O. VI. S. 104.

1300) So ist jedenfalls mit Dammann und Stallbaum statt *αὐτοῦ* zu lesen, eben so auch wohl *ὀρθὸς ἰὼν* statt *ὢν* vgl. C. *ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος εὔτροχος ὤν*. Wenn Steinhart a. a. O. VI. S. 245. Anm. 179 behauptet, *κύκλος* schliesse den Begriff der Bewegung schon in sich, so

γείλῃ, p. 37. B., κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς p. 37 A.) sind alle ihre Vorstellungen wahr, während dies Alles bei uns ganz anders ist. Dass sie sich durch jene Kreisbewegungen Erkenntniss und Vorstellung „nicht erst nach und nach zu erwerben braucht", halten auch wir mit ihm fest, aber dies erklärt sich eben auch sehr einfach daraus, dass jene Kreisbewegungen selbst nicht erst allmälig entstehende, sondern unveränderlich von je her bestehende sind, deren kleine Abweichungen, wie sie Platon in der Republik VII. p. 530. A. (s. S. 209 f.) lehrt, sich im Verlaufe der Zeit immer von selbst wieder ausgleichen, dergestalt, dass Werden und Veränderung hier auf ein solches Minimum beschränkt sind, dass im Timäos auf dasselbe gar keine Rücksicht genommen zu werden braucht. Auch davon ferner, dass die Seele mit dem dritten, aus Getheiltem und Ungetheiltem gemischten Elemente ihres Wesens das Gemischte erfasse, steht im Texte kein Wort, sondern wie dies Letztere ja eben die Erscheinungsdinge sind, so heisst es denn auch ausdrücklich, dass sie durch den Kreislauf des Anderen mit dem sinnlich Wahrnehmbaren (p. 37. B.), Werdenden (ebendas.), Theilbaren (p. 37. A.) in Berührung tritt, und wenn an die Stelle dieser Ausdrücke auch geradezu der des Anderen gesetzt wird (p. 37. A.), so ist darunter natürlich auch nicht die Materie als solche, sondern ihr Bereich oder das Materielle verstanden. Und auch die scheinbare Schwierigkeit, dass doch auch die Bewegung des Selbigen Materielles umfasst, hebt sich sehr leicht, wenn man erwägt, dass dies Materielle, da sie dem ganzen Weltall angehört, eben die Totalität des Materiellen ist, in welcher, wie wir sahen, sich bereits die Auflösung ins Ideelle vollzieht. Oder fasst man sie speciell als die Bewegung des obersten Weltumkreises, so ist dieser doch wieder das Vollkommenste des Universums, das treuste Abbild der Ideen innerhalb desselben, dessen geistiges Erfassen daher auch am Unmittelbarsten das der letzern schon mit in sich begreift[301]).

---

wird vielmehr p. 36. C. der κύκλος von der in ihm vorgehenden φορά streng unterschieden.

301) Trotz meiner abweichenden Auffassung des Selbigen und des Andern (vgl. Anm. 1260.) stimme ich doch ganz mit Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 494 f. darin überein, dass im Umlauf des Fixsternhimmels und im vernünftigen Erkennen der Welt- wie der Menschenseele das Element des Selbigen, in der Bewegung der Planeten und in der sinnlichen Vorstellung das des Andern eben nur das vorherrschende sein soll.

Erwähnt also Platon hier nur den zweiten Mischungsact der Seele, so leitet er doch keine dreifache Form des theoretischen Lebens aus demselben ab, sondern nur jene zweifache und giebt uns eben damit die obige, von uns festgehaltene Deutung dieses zweiten Mischungsactes selber an die Hand. Glaubt endlich Martin[302]) nach dem hier zu Grunde liegenden Satz von der Erkenntniss des Verwandten durch Verwandtes der dritten mittlern Substanz, welche das Ergebniss des ersten Mischungsactes der Weltseele ist, eine specielle Beziehung auf das Mathematische als die Mitte zwischen Idee und Sinnlichkeit geben zu müssen[303]), so ist dagegen zu erwägen, dass dann Platon auch einer dritten, mittlern kosmischen Bewegung bedurft hätte und eben so auch in rein geistiger Fassung die mathematische Reflexion als die Mitte zwischen Erkenntniss und Vorstellung nicht unerwähnt lassen durfte. Und nur das bedarf allerdings noch der Erklärung, wie denn Platon auch abgesehen hiervon dies durfte, da er doch innerhalb der menschlichen Intelligenz (s. S. 197 ff.) diese Mitte so stark betont. Martin[304]) und Steinhart[305]) selbst sehen sich genöthigt zuzugeben, dass sie in der Erkenntniss mit inbegriffen sei, und der Letztere weist darauf hin, wie gut dies dazu passe, dass hier ein Pythagoreer der Sprecher sei, dem als solchen Mathematik und Dialektik noch zusammenfalle. Beide meinen endlich auch, dass nichts desto weniger der Unterschied in dem *νοῦς ἐπιστήμη τε* p. 37. C. mindestens angedeutet sei. Allein gerade so steht im Philebos p. 66 B. *νοῦν καὶ φρόνησιν*, wo von einer solchen Unterscheidung nicht die Rede und nur die

302) a. a. O. I. S. 368 f.

303) Irrthümlich hält er nämlich a. a. O. I. S. 349 ff. Ideen und Dinge für zwei getrennte Welten, eine urbildliche und eine abbildliche, so dass demgemäss die *οὐσίαι* der Dinge nicht die Ideen selbst — da dies so allerdings deren Fürsichsein zerstören würde — sein können, sondern nur die — mathematischen — Formen, das eigentlich die Ideen Abbildende, im Gegensatz gegen die Materie. Dann schwärzt er aber aus dem umgebildeten platonischen Systeme die Unterscheidung einer Form und einer Materie der Ideen selbst ein; jene soll nun das *ταὐτόν*, diese das *θάτερον* und das *ἀμέριστον* das Abbild von jener, d. h. der vernünftige, das *μεριστόν* von dieser, d. h. der unvernünftige (s. Anm. 1211) die dritte, aus beiden gemischte Substanz aber recht eigentlich der mathematisch reflectirende Theil der Seele sein, die erst durch die zweite, nochmalige Mischung aus allen dreien vollendet wird.

304) a. a. O. I. S. 368 f. II. S. 49. Vgl. Anm. 1263.

305) a. a. O. VI. S. 245. Anm. 178.

Dialektik allein gemeint sein kann (s. S. 52 f.), und in Wahrheit verhält sich die Sache vielmehr umgekehrt so, dass in der Weltseele, da ja bei ihr alle sinnliche Vermittlung wegfällt (S. 350. 371.), die Vorstellung ganz anders, als wie bei uns, bereits die mathematische Erkenntniss selber ist, um so mehr, da wir später p. 53. C ff. erfahren, dass alle Körper nur scheinbar physikalische, in Wirklichkeit aber bloss mathematische sind. Der Weltleib als Ganzes bewahrt allein dieselben in ihrer elementaren Ursprünglichkeit, in allen Einzelwesen muss dagegen objectiv und für die vernünftigen unter ihnen auch subjectiv durch die complicirtere Zusammensetzung der Elemente in ihren Leibern mit einander der Schein physikalischer Körper entstehen, aber mit der stets wieder erfolgenden Auflösung der letztern in die Elemente (p. 42. E.) hebt sich derselbe für das Ganze wiederum auf. Martin[306]) selber hat denn auch ganz richtig bemerkt, dass die Regelmässigkeit, welche auch der Umlauf des Anderen hat, die Begründung der Vorstellungen der Weltseele auf die wohlerkannten Naturgesetze und die Verbreitung einer jeden durch dass Ganze der Seele die Allgemeingültigkeit einer jeden kraft der Allgemeingültigkeit jener Gesetze bezeichne, und dies sind ja doch eben die mathematischen Gesetze. Nur dass doch auch er in dieser Weise vorschnell der bloss symbolischen Deutung folgt und die materielle Vermittlung übersicht und folglich nicht erkennt, dass die Regelmässigkeit beider Kreisläufe des ganzen Weltleibes im Gegensatz gegen die Störungen derselben im menschlichen Gehirne, p. 43., hervorgehoben werden.

Auch das Denken der Weltseele, aus welchem Erkenntniss und Vorstellung hervorgehen, wird übrigens gerade wie in frühern Dialogen (s. Thl. I. S. 192. 309.) das unserer Seele, als ein lautloses Selbstgespräch bezeichnet[307]) und schon wesentlich dieselben Denkformen oder Kategorien, aufgezählt, welche hernach Aristo-

---

306) a. a. O. II. S. 49.

307) Stallbaum zu p. 37 A. Martin a. a. O. II. S. 48. Wie also Steinhart a. a. O. VI. S. 245. Anm. 79 hiegegen einwenden kann, es sei ja nicht bloss vom Denken der Weltseele, sondern auch von ihrer dem Wahrnehmbaren zugewendeten Thätigkeit, aus welcher die Vorstellungen hervorgehen, die Rede, gerade als ob diese letztere Thätigkeit nicht gleichfalls Theät. p. 189 f. Soph. p. 263. E. als Denken (*διάνοια*) bezeichnet würde, wie überdies Steinhart selbst a. a. O. III. S. 67. anerkennt, verstehe ich nicht.

teles aufgestellt hat[308]). In der Darstellung endlich, deren philosophischen Gehalt wir bereits oben (S. 338 f.) entwickelt haben, dass die Mitte der Weltseele mit der des Weltkörpers zusammentrifft, aber die Seele den ganzen Körper auch noch von aussen umschliesst, mag zugleich eine beabsichtigte ideale Umdeutung der Lehre des Philolaos vom Centralfeuer, von welchem aus sich die Lebenswärme durch das ganze Weltall verbreitet, und vom umschliessenden Feuer zu suchen sein[309]).

XI. Der dritte Abschnitt des ersten Haupttheils im Allgemeinen und seine erste Unterabtheilung von der Zeit und ihren Organen, p. 37. C.—39. E., im Besondern.

Der dritte Abschnitt (p. 37. C. — 47. E.) führt uns nun vom Weltganzen zu dessen organischen Gliedern hinüber, aber dergestalt, dass zunächst, um die Entstehung der der ganzen Welt gemeinsamen Zeit mit der Welt oder vielmehr um die logische Entwicklung des Charakters der Zeit im Gegensatz gegen die Ewigkeit und des zeitlichen Daseins gegen das ewige vorwegnehmen zu können, nur die Bildung derjenigen Gestirne beschrieben wird, welche die „Werkzeuge" der Zeit sind. Ein solches ist aber nun jeder einzelne Planet. Der Fixsternhimmel ist es dagegen lediglich als Ganzes. Er wird daher hier noch nicht in seine einzelnen Sterne gegliedert, sondern die Bildung derselben erst in der zweiten Unterabtheilung vorgenommen. Platon deutet aber auch zugleich an dieser letzteren Stelle an, dass auch die frühere Entstehung der einzelnen Planeten nur eine — aus dem eben beregten Grunde nothwendige — logische Vorwegnahme ist, indem er sich p. 39. E f. den Anschein giebt, als ob noch gar keine besonderen göttlichen ζῶα existirten, und dann p. 40. B. absichtlich einen so schielenden Ausdruck wählt, dass es fast klingt, als ob die Planeten doch erst nach den Fixsternen entstanden, wie es nach dem Grundsatze, p. 34. B. C., dass das Vollkommnere älter als das Unvollkommnere sei, allerdings hätte der Fall sein müssen. Und damit man nicht

308) Wie Lindau in seiner Ausgabe des Timäos, Leipzig 1828. 8. S. 50 f. richtig bemerkt.

309) Steinhart a. a. O. VI. S. 94. Vgl. auch schon Proklos p. 172. B.

etwa nach dem Obigen glaube, dass bloss die Fixsterne Gottheiten seien und die Planeten nicht, taucht mit einem Male, um allen diesen wohlbeabsichtigten Widersprüchen die Krone aufzusetzen, p. 40. B. C., die Erde, wie wir sehen werden, das unvollkommenste aller Gestirne, als die älteste der innerweltlichen Gottheiten auf, welcher Ausdruck zwar eben im Gegensatz gegen die Gottheiten des äusseren Weltumkreises zu verstehen ist und daher neben der Erde nur die Planeten bezeichnet[310]), aber, wenn doch die letztern älter als die Fixsterne sind, die erstere zugleich zu dem ältesten aller Sterne macht. Davon ganz zu geschweigen, dass sich die Wandelsterne doch unter keine der drei andern p. 39. E. aufgezählten Arten besonderer ζῶα unterbringen lassen.

Die erste Unterabtheilung gliedert sich nun naturgemäss wieder zwiefach. Zuerst (bis p. 38. B.) ist von der Zeit als solcher und von der absoluten Gegenwart des ewigen Seins die Rede, dem nur das „Es ist“ beigelegt werden dürfe, wogegen das zeitliche Dasein nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich gliedert und also — wenn auch anfangs- und endlos — war, ist und sein wird. Ja, genau genommen, könne nicht einmal dies von ihm gesagt werden, so fern ihm das Sein eigentlich weder in dieser Weise noch auch selbst als blosse Copula beigelegt werden dürfe, gerade so wie man eigentlich auch nicht sagen dürfe: Nichtseiendes sei Nichtseiendes. Eine Betrachtung, wie die vorliegende, sei jedoch nicht geeignet die genaueren Ausdrücke festzustellen. D. h. dies gehört in die früheren dialektischen Erörterungen hinein und ist in der zweiten Hypothesis des Parmenides auch wirklich zu finden, s. Thl. I. S. 342 ff.[311]), nämlich: das zeitliche Dasein erscheint eigentlich nur als ein vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges und das Nichtseiende als ein Nichtseiendes.

Zweitens wird von den Werkzeugen der Zeit gesprochen, d. h. die Umläufe des Fixsternhimmels und der einzelnen Planeten, nach denen die Zeit gemessen wird, abgehandelt. Je näher

---

310) Angesichts dieser Stelle erscheint mir übrigens trotz des Mangels der Erde an kosmischer Bewegung die Behauptung von Böckh Plat. kosm. Syst. S. 73 und Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 522. Anm. 2, dass sie dem Platon nicht für ein Gestirn gelte, wenigstens im Ausdruck verfehlt.

311) Vgl. Steinhart a. a. O. VI. S. 246. Anm. 182, der aber mit Unrecht bloss auf die dritte und nicht auch auf die vierte Antinomie verweist.

jedes der letzteren Gestirne der Erde als der Mitte der Weltkugel liegt, je kleiner also der Umfang seiner Bahn ist, desto kürzer ist auch seine periodische Umlaufszeit[312]) mit Ausnahme der schon oben erwähnten Abweichung, dass die der Venus und des Mercur gleich der der Sonne nur ein Jahr beträgt. Durch die Spiralform der Planetenbahnen[313]) erklärt sich sehr leicht der entgegengesetzte Schein, indem z. B. der Mond, während er in Wirklichkeit täglich von Westen nach Osten um 13, die Sonne aber noch um keinen vollen Grad vorrückt, doch, wenn er am vorigen Tage unmittelbar mit dem Sonnenuntergange aufgegangen ist, am folgenden erst $^4/_5$ Stunden später aufgeht, trotzdem dass die Sonne nur sehr unbedeutend früher untergegangen ist. Er bleibt mithin scheinbar täglich um ungefähr $^4/_5$ Stunden hinter ihr zurück und scheint also von ihr eingeholt zu werden[314]). Anders dagegen steht es mit einer zweiten Erscheinung. Venus und Mercur müssten, so sollte man meinen, bei gleicher periodischer Umlaufszeit mit der Sonne, wenn man sie alle drei beim Beginne ihres Laufs bei einander stehend denkt, auch mit dieser immer zugleich auf- und untergehen. Statt dessen stehen sie zwar immer in der Nähe der Sonne, aber bald östlich und bald westlich von ihr, sie gehen also bald kurz vor ihrem Aufgange und bald kurz nach ihrem Untergange auf, wesshalb denn eben die Venus zugleich Morgen- und Abendstern ist. Eben so ausdrücklich, wie Platon das Einholen der geschwinderen Planeten durch die langsameren p. 39. A. B. für blossen Schein erklärt, eben so ausdrücklich lässt er p. 38. D. in Wirklichkeit abwechselnd den Mercur und die Venus von der Sonne und dann wieder diese von jenen eingeholt werden. Dies lässt sich aber nur so denken: Mercur und Venus vollenden ihren Umlauf nicht, wie die Sonne (und wohl auch die übrigen Wandelsterne) wesentlich in durchgehends gleicher Geschwindigkeit, sondern sie haben „eine der Sonne entgegenstrebende Kraft," d. h. die Tendenz sich von der Sonne zu entfernen, was sie, da ihnen doch nun einmal die gleiche Umlaufszeit und folglich die gleiche mittlere Geschwindigkeit mit ihr vorgesteckt ist, innerhalb dieser festen Schranken nicht anders als dadurch, dass sie periodisch bald geschwinder und bald wieder langsamer, als die Sonne, ihre Bahn verfolgen,

312) Vgl. Böckh Plat. kosm. Syst. S. 53—58.

313) S. das Genauere über dieselbe bei Martin a. a. O. II. S. 75—78.

314) Vgl. Böckh a. a. O. S. 38—40. Martin am eben angef. O.

wenigstens annähernd erreichen können[315]). Nennen wir nun ferner diese periodische Umlaufszeit eines jeden Planeten (also auch die monatliche des Mondes) der Kürze halber das Jahr desselben, so sagt uns Timäos weiter, dass die verschiedene Dauer dieser Jahre nach der der Umlaufszeit des Weltganzen im Aequator oder des Tagesumlaufs gemessen wird, p. 39. D.[316]), und dass dieser letztere sonach das eigentliche Mass der Zeit ist, welchem wir daher auch den Begriff der Zeitreihe oder Zahl verdanken, p. 39. B. z. E. So äussert denn auch nach dieser Richtung hin der Kreislauf des Selbigen über den des Anderen seine Herrschaft, und nach demselben Masse ist folgerecht auch die Dauer des Jahres der ganzen Welt oder des „grossen Jahres" zu bestimmen. Sind nämlich alle acht Umläufe, zugleich beendigt, wieder zu ihrem Ausgangspunkte zurückgekehrt, stehen also mit andern Worten alle Planeten wieder in demselben Zeichen des Thierkreises, von welchem sie ausgegangen sind, so hat damit die ganze Welt ihren Jahresumlauf durchgemacht, p. 39. D.[317]), innerhalb dessen denn auch die kleinen Abweichungen der Sterne von der Strenge ihrer Gesetze (S. 209 f. 372) sich wieder ausgeglichen haben. Die Dauer desselben astronomisch selber festzusetzen wagt Platon indessen nicht, wenn er sie aber anderweitig (s. Thl. I. S. 234. 243. II. S. 218 ff. vgl. 273 und unten Abschn. XXI) in symbolischer Rundzahl auf 10000 Sonnenjahre bestimmt, so ist er darin wahrscheinlich wieder dem Vorgange der Pythagoreer gefolgt[318]), obwohl diese dasselbe bekanntlich auf ganz andere astronomische Voraussetzungen begründeten und es vielmehr als den Umlauf des Weltumkreises oder Fixsternhimmels in östlicher Richtung auffassten[319]) und vielleicht[320])

---

315) Ich verdanke diese Erklärung, nach welcher Anm. 89 zu meiner Uebers. S. 743 f. zu berichtigen ist, einem hiesigen mathematischen Freunde, Herrn Dr. Langguth. Der Einfall von H. Müller a. a. O. VI. S. 273. Anm. 48, dass die obige Stelle vielmehr bezeichnen solle, Venus und Mercur bewegten sich um die Sonne, bedarf keiner Widerlegung.

316) Hier ist statt κύκλῳ wohl κύκλον zu schreiben (vgl. p. 39. A.), denn sonst müsste es statt τῷ — κύκλῳ doch wohl vielmehr τῇ — περιόδῳ oder τῇ — περιφορᾷ heissen. Was ich Jahns Jahrb. LXXV. S. 601. bemerkt habe, ist in so fern irrig.

317) S. Martin a. a. O. II. S. 78—80.

318) S. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 340 f.

319) Böckh Philolaos S. 118 ff. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 310 f.

320) S. Anm. 1272.

auch die Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen durch denselben zu erklären suchten[321]). Zu der Möglichkeit die Zeit zu berechnen gehört nun aber endlich nach diesem Allen auch noch, dass wir die Gestirne und ihre Bewegungen sehen, und da es nun ohne Feuer und Licht nichts Sichtbares giebt (p. 31. B.), so wird für den Menschen das Weltall durch die Sonne beleuchtet, p. 39. B., ja es scheint, als ob Platon nicht bloss die Erde und den Mond (s. Staat X. p. 616. E.), sondern auch die übrigen Wandelsterne ihr Licht, wo nicht ausschliesslich, so doch grösstentheils, erst von ihr empfangen lässt, was denn zu den vielen Ungleichartigkeiten innerhalb der Planetenregion noch eine neue hinzufügen würde.

XII. Zweite Unterabtheilung: Bildung der obersten Classe lebendiger Wesen oder der Gestirne, p. 39. E.—40. D.

Die Erde wird, wie man sieht, nicht zu den Werkzeugen der Zeit gerechnet[322]), und dies kann nach dem Obigen nur desshalb

321) Ganz so sehen freilich auch beim Platon H. Müller a. a. O. VI. S. 274. Anm. 54 und Hocheder Ueber das kosmische System des Platon, Aschaffenburg 1854. 4. S. 6. 12. 15. und ähnlich auch Steinhart (s. Anm. 1272.) die Sache an, allein nicht bloss Platons obige Beschreibung seines grossen Jahres enthält von dem Allen nicht das Mindeste, sondern Platon sagt auch überhaupt nirgends ein Wort davon, dass er dem Fixsternhimmel neben dem täglichen Umlauf von Osten nach Westen noch einen andern in entgegengesetzter Richtung, neben jenem schnellsten aller kosmischen Umläufe noch einen solchen langsamsten beilegen wolle, s. Böckh Plat. kosm. Syst. S. 33 f. Denn die von uns Anm. 1282 u. 1316 berührten Stellen, welchen Hocheder diesen Sinn aufzuzwingen sucht, sind trotz aller Unsicherheit der Lesart vor demselben gesichert, da ihr wirklicher Sinn aus p. 36. C. und 39. B. z. E. unzweifelhaft erhellt. Im Uebrigen s. m. Rec. Jahns Jahrb. LXXV. S. 598 ff. Platon kann, das ergiebt sich hier von Neuem, die Präcession, wenn er sie schon kannte, nur zu den obigen Abweichungen vom strengen Gesetz, die sich mithin nicht selbst auf ein Gesetz bringen lassen, angesehen haben. Vgl. überdies Anm. 1329.

322) Dies hat Steinhart a. a. O. VI. S. 248. Anm. 198. bei seiner Polemik gegen Böckh a. a. O. S. 72 f. ganz übersehen. Nichts desto weniger aber hält Platon dies im weiteren Verlaufe nicht strenge fest, sondern betrachtet hernach auch die Erde im weiteren Sinne als ein Zeitorgan, offenbar so fern sie eben Hüterin und Werkmeisterin von Tag und Nacht ist. Denn p. 41. E. wird derselbe Vorgang wie p. 42. D. bezeichnet (s. u.) und folglich an der letztern Stelle allerdings nicht, wie Böckh wollte, das τἆλλα bloss auf σελήνην, sondern auch auf γῆν bezogen.

der Fall sein, weil sie gar keinen kosmischen Umlauf hat. Und in der That, nachdem Platon die tägliche Bewegung statt als Achsendrehung der Erde von Westen nach Osten vielmehr als die des Weltganzen in entgegengesetzter Richtung aufgefasst, nachdem er in Folge dessen neben der eignen Bewegung der Planeten als den anderen Factor zur Erklärung der verkehrten Erscheinung des schnelleren Vorrückens der entfernteren von ihnen diese statt jener benutzt und die scheinbare Spiralform der Planetenbahnen für Wirklichkeit erklärt hat[323]), wäre es zunächst an sich nur noch denkbar, dass auch die Erde dieser letzteren Bewegung folgt. Allein damit würde der Unterschied von Tag und Nacht aufhören, dessen Wächterin und Werkmeisterin gerade die Erde p. 40. B. C. heisst. Oder gäbe man ihr, was jetzt allein noch möglich ist, eine eigenthümliche Achsendrehung gleich viel nach welcher Richtung binnen einer längeren oder kürzeren Zeit, als 24 Stunden, so würde dies wenigstens die Regelmässigkeit des Wechsels von Tag und Nacht stören, und Platon würde überdies, wenn er etwas Derartiges gewollt, nicht haben unterlassen können es auch bestimmt mindestens anzudeuten[324]). Daher kann denn in dem Ausdruck *εἱλλομένην* p. 40. B. keinerlei Art Rotation liegen, sondern die Erde ist um die Weltachse in deren Mitte ruhend „herumgeballt[325])", das allein besagt diese Stelle, und höchstens kann man dem Aristoteles[326]) zu Gefallen, welcher zwar erweislich[327]) nicht die tägliche Achsendrehung von Westen nach Osten, aber doch irgend eine Bewegung in ihr ausgedrückt fand, jenem Ausdrucke[328]) zugleich

323) Vgl. über dies Alles Böckh a. a. O. S. 24—59.

324) Böckh a. a. O. S. 74 f. Martin a. a. O. II. S. 88.

325) S. die eingehenden Erörterungen von Böckh a. a. O. S. 63—71 und Martin a. a. O. II. S. 86—92.

326) *De coel.* II, 13. 293 b., 30 ff. Dass hier die Worte *καὶ κινεῖσθαι* wirklich vom Aristoteles selber herrühren, was ich Jahns Jahrb. LXXV. S. 601 f. noch bezweifelt habe, muss ich jetzt nach gründlicherer Erwägung des dafür von Böckh a. a. O. S. 79 ff. und Prantl in seiner Uebers. dieser aristotelischen Schrift, Leipzig 1857. 16. S. 311 gelieferten Beweises zugeben.

327) Dies erhellt aus dem Anf. des flgd. Cap., s. Böckh a. a. O. S. 77—79 und Prantl a. a. O. S. 316 f. Anm. 57. 58.

328) Mit Prantl a. a. O. S. 311 ff. Anm. 48, welcher auch das Bedenkliche einer anderen, von Böckh a. a. O. S. 76 f. 79—84 versuchten, aber freilich von diesem selber nur für sehr problematisch erklärten Rechtfertigung des Aristoteles gut hervorhebt.

die Deutung geben, dass die Erde durch den um sie herumgehenden Doppelumschwung selber wenigstens in eine Art vibrirender Bewegung gesetzt wird. Hiefür spricht überdies Manches. Denn einmal würde der Umschwung des Selbigen aufhören eine Achsendrehung des ganzen Universums, wie er im Grunde doch soll, zu sein, wenn nicht so auch die Erde wenigstens gewissermassen an ihm Theil hätte. Ferner redet Platon später p. 42. C. 43. D ff. 44. B. D. 47. D. 76. A. 85. A. 90. D. vergl. 89. A. auch von den Umläufen des Selbigen und des Anderen im menschlichen Kopfe, wo doch eben auch nur eine Vibration des Gehirns in Folge der Denkthätigkeit unter ihnen verstanden sein kann. Und endlich scheint er ja (s. 209 f.), freilich nicht aus Beobachtung, sondern aus blosser Speculation, anzunehmen, dass die Gestirne keine vollkommenen Kugeln sind, und am Wenigsten kann er es denn von der Erde, dem unvollkommensten von allen, geglaubt haben, dann aber lag der Gedanke eines Wankens ihrer Achse in Folge der verschiedenartigen Anziehung, welche jene um sie Statt findenden Umläufe am Aequator und an den Polen auf sie ausüben, sehr nahe[329]). Doch dem sei, wie ihm wolle, jedenfalls kann man Martin nicht ganz Unrecht geben, wenn er meint[330]), dass sie der täglichen Bewegung des Himmels, welcher sie sonst folgen müsste, beständig eine gleiche Kraft in entgegenstrebender Richtung entgegensetzt, also gewissermassen binnen 24 Stunden beiderlei Achsendrehungen, nach Ost und nach West, hat, die sich aber eben dadurch gegenseitig zur Ruhe aufheben. Heisst sie also „Wächterin und Werkmeisterin von Tag und Nacht,“ so ist sie das Letztere nach Martins[331]) bezeichnendem Ausdruck eben durch ihre „energische Unbeweglichkeit.“ Aber sie ist in der That so

---

329) Darnach hätte denn Platon auch sogar schon die Mittel zu einer richtigern Erklärung der Präcession in den Händen gehabt, als selbst Philolaos. Geht er nun aber dennoch auf diese Erscheinung gar nicht ausdrücklich ein, so würde dies also noch eine neue Bestätigung unseres Anm. 1015. 1026. 1272. 1321. gefällten Urtheils sein.

330) a. a. O. II. S. 137, was Steinhart a. a. O. VI. 247. Anm. 192 keinen Grund hat ziemlich unklar zu finden. Auch Böckh a. a. O. S. 70 stimmt in so weit Martin bei und spricht S. 75 mit Recht nur dagegen, dass es förmlich zwei wirkliche, sich gegenseitig aufhebende entgegengesetzte Achsendrehungen sein sollen. Aehnlich Prantl am zuletzt angef. O.

331) a. a. O. II. S. 88. Vgl. Böckh a. a. O. S. 70.

auch das Erstere, denn „man lasse sie ihren Posten verlassen, und „es giebt nur Licht“[332]). Sie muss als das älteste aller Gestirne (s. S. 376.) bezeichnet werden, weil sie eben als feste Mitte des Alls die Voraussetzung aller kosmischen Umläufe um sie, weil ihr Mittelpunkt nach der sinnlich-mythischen Darstellung auch der der Weltseele ist. Sie muss ausdrücklich als eine Gottheit bezeichnet werden, damit man nicht aus dem Mangel der äusseren Kreisbewegung bei ihr auch auf den Mangel einer bewegenden Kraft, einer Seele, oder mit Platon zu reden, eines „beseelten „Bandes, welches ihren Körper zusammenhält“ (s. p. 38. E. vergl. 41. B. 42. E f.), schliesse. An die Stelle der gleichmässigen äusseren Kreisbewegung tritt bei ihr bereits der Kreislauf des Werdens, ihre Region ist der eigentliche Schauplatz des veränderlichen Daseins, hierin stimmt Platon trotz aller sonstigen Abweichungen seines astronomischen Systems vom pythagoreisch-philolaischen[333]) doch wieder mit dem letzteren überein. Aber dieser Kreislauf schliesst doch bei ihr andererseits noch nicht, wie bei den Einzelorganismen, das Wachsen und Abnehmen, Entstehen und Vergehen und was damit zusammenhängt in sich, sondern nur eine vielfache Veränderung der elementaren Bestandtheile ihrer Gesammtmasse, während die letztere dabei stets dieselbe bleibt und so der Uebergang jener Bestandtheile in einander doch innerhalb gewisser Grenzen gehalten wird und somit ein wirklich regelmässiger Uebergang, ein wirklicher Kreislauf bleibt. Etwas Aehnliches lässt sich überdies auch schon von den übrigen Gestirnen nicht ganz ausschliessen, und darin eben besteht im Grossen und Ganzen ihre Unvollkommenheit dem Weltall gegenüber. Im letztern ist immer gleich viel Feuer, gleich viel Luft u. s. w., aber nicht zu jeder Zeit örtlich auf die gleiche Weise vertheilt, dies hindert der stete Uebergang der Elemente in einander. Bestehen daher die Fixsterne vielmehr nur grösstentheils aus Feuer, p. 40. A., und ebenso nach dem Obigen jedenfalls auch die Sonne, so genügt es, dass dieser Theil eben stets der grössere ist, gleich gross ist er

332) Böckh a. a. O. S. 69.

333) Dieselben sind nach dem Vorgange von Böckh *De Platonis systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae*, Heidelberg 1810. 1811. 4. vgl. Philolaos S. 94 ff. Plat. kosm. Syst. S. 89 ff. kurz und gut von Steinhart a. a. O. VI. S. 101 f. zusammengestellt. Vgl. auch Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 306 ff. II. S. 519 ff.

eben hiernach nicht immer. Platon leugnet mit dem physikalischen Körper naturgemäss auch das Gesetz der Schwere, d. h. die Anziehungskraft jedes Gestirns, vermöge deren Alles, was innerhalb ihrer Sphäre liegt, auch innerhalb derselben festgehalten wird. Er setzt an ihre Stelle die Anziehung des Verwandten, das Streben jedes Elements nach seinem natürlichen Orte im Weltall (s. u.), vermöge dessen also die Weltkörper vielfach ihre Elementartheile gegenseitig austauschen und die Gesammtmasse eines jeden sonach nur dadurch dieselbe bleibt, dass theils die Kreisbewegung eines jeden sie doch wiederum wesentlich zusammenhält, und theils vermöge der Abwesenheit alles Leeren im Weltall stets da, wo ein Körpertheil seinen Ort verlässt, ein anderer eben dadurch wieder in diesen hineingedrängt wird (s. p. 69. 79 f. u. ö.). Das Feuer als das stärkste Element (p. 56. A ff.) kann nun aber da, wo es im Uebergewicht ist, in seinem Bestehen wenig angefochten werden (s. p. 57. A f.), der Kampf der Elemente ist daher in den Gestirnen, welche grösstentheils aus ihm gebildet sind, nur sehr gering, desto lebhafter aber in denen, in welchen das Mischungsverhältniss der Elemente gleichmässiger ist (s. p. 57. B.), also in den übrigen Planeten, und die absteigende Leiter der Vollkommenheit vom Weltumkreis bis zur Weltmitte ist sonach eine sprungweise, indem die Sonne demgemäss vollkommener ist, als die anderen Wandelsterne. Aber jenes Gleichmass hält doch wenigstens den gewaltsamen Erschütterungen des Kampfes noch ein Gegengewicht, wie sie nothwendig auf der Erde eintreten, deren Hauptbestandtheil selbstverständlich das gleichnamige Element bildet, welches zwar nicht in die anderen übergehen kann (p. 54. B. — D.), wie diese in einander, aber doch zugleich ihren Angriffen mehr zähen Widerstand zu leisten als selbst anzugreifen vermag, ausser wo seine Masse im Uebergewicht ist, dann aber eben desshalb auch um so stärker. Und da nun dies Uebergewicht hier einerseits vorhanden, andererseits aber auch die zum Erdkörper gehörigen Wasser-, Luft- und Feuermassen beträchtlich sind, so ist die Erde nothwendig den heftigsten Revolutionen ausgesetzt. S. u. XV.

Gehen wir nun aber von diesen materiellen Bewegungen auf die ihnen zu Grunde liegenden geistigen zurück, so macht die Erde noch deutlicher den entschiedensten Uebergang von den Gestirnen zu den vernünftigen Einzelwesen. Auch im Gehirn der letzteren findet, wie gesagt, ein Kreislauf des Selbigen und des An-

deren Statt, aber in vielfacher Durchkreuzung beider durch einander, ein Vibriren, welches durch die Anstrengung des Denkens in verschiedenartiger Weise hervorgerufen wird, je nachdem letzteres zur Erkenntniss oder zur Vorstellung hinstrebt, aber nicht nach aussen hervortretend, sondern im Innern des Kopfes verbleibend. Aehnliches muss nun auch bei der Erde Platz greifen, und dazu würde denn vortrefflich jene obige muthmassliche Vibration von ihr passen, die aber bei ihr sodann immer noch dem ganzen Körper angehört und sich nicht im Inneren eines Theils von demselben verbirgt[334]). Die positive bewegende Kraft schrumpft bei ihr im Uebrigen zu einer bloss negativen Widerstandskraft zusammen, vermöge deren sie in Erkenntniss ihrer eigenthümlichen kosmischen Aufgabe sich aller kosmischen Bewegung erwehrt und in richtiger Vorstellung alle Veränderung ihrer Gesammtmasse von sich fern hält. Fehlt ihr die räumliche Bewegung im Kreise, so ist sie dafür doch auch von dem Irrwandel der geradlinigen oder von der Ortsveränderung noch befreit. Die Körper der Gestirne und ihrer Sphären überhaupt leiden nach dem oben Dargelegten schon gegenseitige, also äussere Einwirkungen und Anstösse in jedem Betracht, und am Meisten bloss leidend verhält sich sonach die Erde. Vorstellung und Erkenntniss durchkreuzen sich bei ihr bereits wie im menschlichen Denken. Aber bei allen Sternen ist jede einzelne materielle und inmaterielle Bewegung noch unmittelbar mit der Thätigkeit des ganzen Organismus verknüpft: es giebt hier noch keine unbewusste Bewegung und noch keine sinnliche Wahrnehmung die erst die Vorstellung und selbst Erkenntniss zu vermitteln brauchte.

Ausdrücklich nur von denjenigen Sternen, welche in das vernunftmässige Denken des Mächtigsten versetzt werden, also (s. S. 368) den Fixsternen[335]) schreibt Platon einem jeden auch noch die voll-

334) Thl. I, S. 463. und in meiner Uebers. S. 746 f. Anm. 104. habe ich noch mit Böckh Plat. kosm. Syst. S. 75. vgl. 68—71. angenommen, dass die Kreise der Erdseele sich gleichfalls nur im Innern der Erde bewegen, und es fragt sich in der That, da die Annahme ihrer äusserlichen Vibration keineswegs für gesichert gelten kann, ob man nicht hiebei stehen bleiben muss.

335) Wenn daher Böckh a. a. O. S. 59 behauptet, es sei hier noch von allen Sternen im Allgemeinen (mit Ausschluss der Erde) und dann erst (von p. 40. B. ἐξ ἧς δὴ κ. τ. λ. ab?) von den Fixsternen im Besonderen die Rede ist, so ist dies nicht richtig; und auch das δὴ, ja das ἐξ ἧς — αἰτίας selbst widerlegt dies.

kommenste Kreisbewegung um den eignen Mittelpunkt oder eine eigne besondere Achsendrehung zu, während sie zugleich der des Weltganzen oder speciell des ganzen Fixsternhimmels mit folgen, welche letztere also für sie eine fortschreitende Bewegung, aber doch nach rechts hin ist. Aber da sie mit ihr wenigstens ihren Platz innerhalb der Weltkugel nicht verändern, so bleiben sie trotzdem „wandellos," d. h. es ist dies nur eine relative Ortsveränderung[336]). Ideal betrachtet, ist jene ihre Selbstbewegung offenbar wieder in ihrer selbstbewussten Erkenntniss und diese ihre fortschreitende Bewegung in ihrer richtigen Vorstellung begründet, mit welcher sie der Erkenntniss eines anderen, mächtigeren Wesens, nämlich der Weltseele folgen. Wohl mit Recht bemerkt daher Zeller[337]), die Annahme einer Achsendrehung jedes Fixsterns habe sich dem Platon nicht aus astronomischer Beobachtung, sondern lediglich aus dem speculativen Grunde ergeben, dass diese Bewegung als die der Vernunft diesen vernünftigsten aller besonderen Wesen nicht fehlen dürfe; denn es gebe weder eine Erscheinung, zu deren Erklärung sie dienen, noch ein Platon bekanntes Gesetz, aus dem sie abgeleitet werden könnte. Indessen fragt es sich denn doch, ob nicht eine solche Erscheinung in dem Funkeln der Fixsterne und in diesem daher der äussere Anlass zu der in Rede stehenden Annahme zu finden ist[338]). Wenn Zeller nun aber[339]) trotzdem, dass Platon erst mit den Worten *τὰ δε τρεπόμενα* *κ. τ. λ.* p. 40. B. den Fixsternen, von denen bisher ausschliesslich die Rede war[340]), die Planeten gegenüberstellt, mit Anderen[341])

---

336) Martin a. a. O. II. S. 48 f.

337) a. a. O. 2. A. II. S. 522.

338) Auch diese Vermuthung verdanke ich dem Anm. 1315 erwähnten Freunde. Ist sie richtig, so kann auch aus diesem Grunde Platon den Wandelsternen, denen dies Funkeln abgeht, keine Achsendrehung haben zuschreiben wollen.

339) Ebendas. bes. Anm. 2.

340) Was Zeller im Gegensatz zu Böckh anerkennt. Dagegen stützt er sich aber seinerseits auf eine falsche Auslegung der Worte *κατ' ἐκεῖνα γέγονε*, die von mir im Philologus XV. S. 426 f. widerlegt worden ist.

341) Böckh a. a. O. S. 59. (s. Anm. 1335.) Martin a. a. O. II. S. 83. Hocheder a. a. O. S. 15 f. (gegen diesen s. Jahns Jahrb. a. a. O. S. 601.) und schon Proklos p. 262. 278. 285. Entgegengesetzter Ansicht dagegen ist auch Steinhart a. a. O. VI. S. 109.

auch auf jeden der letzteren aus einem entsprechenden Grunde die Achsendrehung übertragen will, so ist dabei übersehen, dass die Zweizahl der geistigen Bewegungen auch nur eine Zweizahl kosmischer Umläufe in jedem besonderen Falle zulässt. Aus der eignen Bewegung der Planeten im Thierkreise ist als das höhere Gegenbild zu derselben vielmehr die eigne Bewegung jedes Fixsterns um seine Achse ersonnen, und eben darum ist es auch das Wahrscheinlichere, dass auch die erstere dem Platon als eine freie Bewegung jener Weltkörper und nicht als ein Umlauf derselben mit ihren Sphären gilt. S. o. S. 354 ff. 364 f. Wird auf diese Weise gerade die Erkenntniss bei ihnen die Ursache einer absoluten Ortsveränderung innerhalb ihrer Sphären, also zu einer so absoluten, wie sie innerhalb der Grenzen der Kreisbewegung überall nur möglich ist, während ihre Vorstellung gleich sehr mit der der Fixsterne der Allerkenntniss folgt, so liegt darin eben ihre grössere Unvollkommenheit begründet. Und während beiderlei Umläufe bei den Fixsternen ungestört neben einander hergehen, so kreuzen sie sich bei ihnen bereits und drehen dadurch ihre Gesammtbahn zur Schraube, kurz, es beginnt hier schon das Durcheinandergreifen von Vorstellung und Erkennen, welches im menschlichen Denken seinen Gipfel erreicht.

Schliesslich wird p. 40. C. D. das ganze System der Planetenbewegungen nach dem Vorgange der Pythagoreer unter dem Bilde eines grossartigen Tanzes dargestellt. Jedes dieser Gestirne führt zunächst für sich (*τούτων αὐτῶν* im Gegensatz zu *ἀλλήλων*[342])) einen „Solotanz“ auf, den Platon gleich dem Philolaos[343]) als Reigentanz bezeichnet, zugleich aber treten dabei einzelne und schliesslich alle zu „Tanzfiguren“ zusammen (*παραβολὰς ἀλλήλων*[344])). In

342) Und nicht, wie Proklos p. 284. C. allem Anschein nach will, zu *γῆν*. So bemerkt richtig Hocheder a. a. O. S. 17. Allerdings aber heisst *τούτων* „der innerweltlichen Götter mit Ausschluss der Erde“, und es ist das eine ähnliche kleine Ungenauigkeit des Ausdrucks, wiewenn umgekehrt die Erde zuerst von den Zeitorganen ausgeschlossen bleibt und dann später ihnen doch wieder zugerechnet wird, s. Anm. 1322.

343) Fragm. 11. b. Stob. Ecl. phys. I. p. 488.

344) Hocheder am eben angef. O. Die weiteren Erklärungen desselben dagegen bedürfen keiner Widerlegung. In meiner Uebers S. 747. Anm. 106. bin ich mit Böckh a. a. O. S. 69 fälschlich dem Proklos am eben angef. O. gefolgt, welcher den Ausdruck *παραβολαὶ* statt auf alle möglichen Constellationen zu enge bloss auf die gegenseitigen An-

ersterer Beziehung ferner tanzen sie alle von Westen nach Osten vorwärts (*προχωρήσεις*, wie hiernach statt *προςχωρήσεις* zu lesen ist), beschreiben aber innerhalb dieser ihrer Bahn zugleich ihren täglichen Kreislauf um die Erde (*πρὸς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλήσεις*[345])), in letzterer (*ἔν τε ταῖς συνάψεσιν = παραβολαῖς ἀλλήλων*) tritt der Gegensatz der Conjunction und der Opposition (*κατ' ἀλλήλους* und *καταντικρύ*), der Verbergungen oder Verfinsterungen und des Wiedererscheinens ein. Platon weist dabei darauf hin, dass diese letztern Vorgänge nicht als abergläubische Vorzeichen ungewöhnlicher Ereignisse, sondern einfach als ganz regelmässige, nothwendig zu bestimmten Zeiten wiederkehrende astronomische Erscheinungen zu fassen sind, welche in den von ihm angedeuteten Umlaufsgesetzen der Wandelsterne ihre vollständige Erklärung finden, nämlich in dem, was er über das scheinbare und wirkliche gegenseitige Einholen derselben und die Kreuzung ihrer Bahnen durch einander[346]) angedeutet hat.

In einem kurzen Anhange, p. 40. D.—41. A., handelt Platon dann noch die Entstehung der Volksgötter mit einer Ironie ab, aus welcher deutlich zu ersehen, dass er an ihre Existenz nicht glaubt, und ihnen nur desshalb hier eine Stelle gönnt, weil die im Staate (s. S. 121. 155. 173.) entwickelte Consequenz seiner ganzen Denkweise ihm dennoch gebot, den Fortbestand des volks-

---

näherungen in der Länge deutet, vermöge deren denn schliesslich mehrere dieser Gestirne zugleich auf- oder untergehen. Dies ist vielmehr nur eine der *παραβολαί* oder *συνάψεις*, wie der im Obigen dargelegte Zusammenhang der Stelle lehrt. Wenn sie im Folgenden nicht ausdrücklich mit aufgeführt wird, so bedenke man, dass sie in der Conjunction mit enthalten liegt.

345) Anders freilich fasst Proklos am eben angef. O. und noch anders Böckh am eben angef. O., dem ich in meiner Uebers. a. a. O. Anm. 107 gefolgt bin, diese Ausdrücke auf.

346) Denn die Verbergung tritt bekanntlich ein, wenn zum gleichen Stande in der Länge auch noch der in der Breite oder zur Conjunction auch noch die gleiche Declination hinzukommt. — Von den *ἐπανακυκλήσεις πρὸς ἑαυτοὺς* und *προχωρήσεις* wäre übrigens vielleicht auch noch eine andere Erklärung als die oben angegebene möglich. Platon könnte hier nämlich wirklich den Anm. 1292 berührten Gegensatz der retrograden und directen Bewegung der Planeten im Auge gehabt haben. Aber es ist mir doch sehr fraglich, ob dies der Ausdruck zulässt, und überdem stört auch hier wieder das Bedenken, dass Sonne und Mond keine retrograde Bewegung zeigen.

thümlichen hellenischen Cultus nicht anzutasten, sondern diesen Götterglauben nur möglichst seines vermenschlichenden Charakters zu entkleiden[347]). Diese Rückbeziehung auf die Republik zeigt sich auch in der spöttischen Unterscheidung dieser Götter, die er daher auch nur *δαίμονες* nennt, als solcher, die nur sichtbar werden, so oft es ihnen gerade beliebt, p. 41. A., von den wahren, immer sichtbaren Sternengöttern, denn den Glauben an solche vorübergehende Göttererscheinungen tadelt er ja dort, II. p. 380 ff., gerade aufs Heftigste. Unverkennbar ist ferner die Ironie, mit welcher er den Urhebern derjenigen Theogonie, welcher er hier folgt, Glauben schenken zu müssen erklärt, da sie ja selber Sprösslinge dieser Götter zu sein behaupten und ihre Vorfahren doch am Besten kennen müssen. Dies findet aus Rep. II. p. 364. E. seine Erklärung, wo unter den Sprösslingen der Selene und der Musen offenbar Orpheus und Musäos verstanden sind[348]). Die hier vorgetragene Göttergenealogie stammt also von den Orphikern[349]), und Platon schliesst sich wohl desshalb gerade an sie an, weil diese Schule wenigstens am Meisten bereits den Uebergang von der Mythologie zur Philosophie machte.

XIII. Dritte Unterabtheilung vom dritten Abschnitt des ersten Haupttheils: die Schöpfung des Menschen, p. 41. A.—47. E.

Zu den Sternen als der obersten Classe besonderer *ζῶα* kommen nun noch Menschen, Thiere und Pflanzen hinzu, um das Stufenreich der Dinge vollständig (p. 41. B. C.) nach unten abzuschliessen. Sie alle verhalten sich nun aber zu den Gestirnen ge-

---

347) Man vgl. überhaupt über das Verhältniss Platons zur positiven Religion die trefflichen Ausführungen von Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 599—607.

348) Krische Forschungen S. 200 f. Was Stallbaum zu p. 40. D., dem ich fälschlich in meiner Uebers. S. 748. Anm. 114 gefolgt bin, bemerkt, gehört daher nicht hierher.

349) Wie schon Chalcidius z. d. St. bemerkte. Die Bedenken, welche mich bewogen, in meiner Uebers. a. a. O. Anm. 115. dies zu leugnen, zu entwickeln und zu beseitigen muss ich einer andern Gelegenheit vorbehalten. — Von der ganz schülerhaften, sehr mit Unrecht von Stallbaum Jahns Jahrb. XXXIX, S. 207—209 lobend angezeigten Abh. von Hartmann *De diis Timaei Platonis*, Breslau 1840. 8. habe ich nicht den mindesten Gebrauch machen können.

rade so wie diese zum Weltganzen: sie sind die beseelten Bewohner und eben damit nur besondere und besonders beseelte Theile von diesen, gerade wie diese von der Welt. Denn dass auch die übrigen Weltkörper in ähnlicher Weise wie die Erde und zwar von vollkommneren Geschöpfen bewohnt sind, nimmt Platon nach dem theilweisen Vorgange anderer Philosophen und zumal wiederum der Pythagoreer an. Denn wenigstens vom Monde hatte das Erstere auch schon Anaxagoras und Beides Philolaos behauptet[350]). Daher wird denn die Erzeugung derselben auch nicht mehr unmittelbar bloss von Gott vorgenommen, sondern zugleich den „gewordenen Göttern", d. h. eben den Gestirnen[351]), aufgetragen, von deren Körper der ihrige ja eben nur ein besonderer Theil ist, bis sich nach ihrem Tode durch die Verwesung der letztere auch wieder ganz in den ersteren auflöst, p. 41. D.[352]), was denn zu gleicher Zeit auch wieder die Auflösung desselben in die Elemente oder die Bestandtheile des gesammten Körpers der Welt ist, p. 42. E. Vgl. S. 374. So entsteht denn der Unterschied sterblicher und unsterblicher ζῶα oder der beseelten Einzelwesen auf der einen und der Welt und ihrer Gestirne auf der andern Seite. Die Vollkommenheit ist nun einmal selbst in den Ideen eine stufenweise, es ist daher kein Neid der ewigen Götter, dass es auch sterbliche ζῶα geben muss, vielmehr theilen sie eben dadurch Alles mit, was sie selber besitzen. Zu diesem Zwecke muss denn zunächst, nachdem bisher der einstige Untergang der Welt und der mit ihr entstandenen Zeit (p. 38. B.) nach dem Willen Gottes eine offene Frage geblieben ist, in der Anrede an die Untergötter, welche den ersten Absatz bildet, p. 41. A.—D., erklärt werden, dass zwar an sich alles Entstandene dem Untergange ausgesetzt ist,

350) S. Böckh Philolaos S. 130 ff. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 310. 693. II. S. 526 f. Anm. 4.

351) Denn dass auch die Götter der Volksreligion hier mit angeredet werden, hat nach dem oben Bemerkten Nichts weiter auf sich. Wie aber Steinhart a. a. O. VI. S. 111. zu dem Glauben kommen konnte, dass die hier angeredeten Götter mit einem Male ganz andere als die, von denen bisher die Rede gewesen ist, dass es nämlich die Elemente sein sollen, trotzdem, dass sie vielmehr aus den Elementen die Menschenleiber bilden, p. 42. E., ist nicht wohl abzusehen.

352) Diesen, wie mir däucht, ganz unzweifelhaften Sinn dieser Stelle scheint Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 603. nicht richtig gefasst zu haben.

dass das wirkliche Eintreten desselben aber der Güte des göttlichen Willens nicht entspricht, was denn eben bildlos nichts Anderes heisst, als dass nicht bloss die Welt, sondern im Wesentlichen auch die Gestirne einen grösseren Antheil an der Vollkommenheit an sich tragen, als dass nicht sie selbst als Ganze bereits über den Wechsel des Entstehens und Vergehens ihrer einzelnen Theile und Gebilde hinausgehoben sein sollten[353]), wie dies im Obigen bereits zur Genüge näher von uns ausgeführt ist. Nicht ihre starken beseelten Bänder allein halten sie stets zusammen, sondern der Wille Gottes, das stärkste aller Bänder, d. h. nicht die blosse Beseelung, sondern die unmittelbare Inhärenz der Weltseele in der Idee des Guten und der Sternseelen wenigstens wieder in der Weltseele, also die vollkommenste, durch und durch vernünftige und damit dem ewigen und absoluten Vernünftigen am Nächsten stehende Beseelung. Das bedeutet eben, wenn man von der vorhin dargelegten körperlichen Seite dieses ganzen Verhältnisses auf die psychische zurückgeht, ihre unmittelbare Erzeugung durch Gott selbst, dies bedeutet es, dass die Substanz der Einzelseelen zwar aus denselben Elementen wie die Weltseele zusammengesetzt wird, aber nicht mehr von derselben Reinheit, sondern erst vom zweiten oder dritten Range, p. 41. D. Sie inhärirt erst in der Seele der Gestirne, nimmt also von der Weltseele ab erst die dritte Stelle ein, ist also der Idee oder der absoluten Vernünftigkeit gegenüber das Abgeleitete vermöge zweier Mittelglieder. „Vom zweiten oder dritten Range" aber sagt Platon, um kurz darauf hinzudeuten, dass der erstere vielmehr den Sternseelen zukommt, dass also auch diese bereits um ein Mittelglied, die Weltseele, von der Idee abstehen, und um so das Verhältniss derselben zur Allseele kurz nachzuholen, da bisher der Zusammenhang ohne störende Unterbrechung nur eine rasche Angabe dessen zuliess, dass die Sterne überhaupt beseelt seien.

Nun muss man aber fragen, warum denn unter diesen Umständen nicht der Welt eben so die Bildung der Sterne, wie diesen die ihrer Bewohner überlassen worden ist. Allein gerade wie die höchste Idee, so muss auch die Weltseele von vorn herein Einheit in der Vielheit sein, und das Vernünftige und Unsterbliche muss,

---

353) Die ζῶα ἀθάνατα p. 92. B. sind also nicht, wie Baur Sokrates und Christus S. 71. Anm. meint, die Ideen, sondern die Gestirne.

wenn auch auf der einen Seite nur mittelbar, so auf der andern doch auch wieder unmittelbar auf das eigentlich Ewige selbst zurückgeführt werden: nur mit den vielen unsterblichen Göttern zusammen ist das All ein wahrhaftes Abbild der ewigen Götter, p. 37. C., d. h. der Ideen, daher werden die erstern eben so wohl Söhne des höchsten Gottes als auch Söhne von Göttern und zwar solche, die selbst wieder Götter sind (θεοὶ θεῶν[354])) genannt, p. 41. A., d. h. höchste Abbilder der Ideen und beziehungsweise der absoluten Idee selbst Daraus folgt denn nun aber auch, dass eben so bei den vernünftigen Einzelwesen, so weit sie eben vernünftig und somit unsterblich sind, zunächst Gott unmittelbar den Gestirnen erst die Grundlage zu diesem ihren Werke fertig in die Hände arbeiten muss.

Dazu kommt nun aber noch der Riss, welcher gerade hier, wie wir schon S. 284 ff. bemerkten, im platonischen Systeme eintritt, indem der Umstand, dass gerade nur diese vernünftigen Individualitäten in der Geschichte auftreten und keine anderen, sich aus der bisherigen Anlage des Weltalls nicht deuten lässt, dass eben desshalb aber der vernünftige Theil der Menschenseele auch nicht an das Leben auf nur einem bestimmten Gestirne gebunden ist, sondern alle zu durchwandern vermag. Das sittlich-politische geschichtliche Leben erklärt sich selbst aus einem dermassen idealisirten physischen nur nach einer Seite hin, nach der andern wird es durch eine primitive Originalität der Individuen bestimmt, und diese führt, jedoch natürlich nur nach deren guter und heilsamer Seite, oder, mit Platon zu reden, nur „so weit ihre Vernunft dem Recht und den Göttern zu folgen geneigt ist", p. 41. C., unmittelbar auf die Ideen zurück.

Endlich erklärt es sich nun auch unschwer, wesshalb Platon hier nicht ausdrücklich Menschen, Thiere und Pflanzen unterscheidet, noch die Unterschiede von allen dreien bestimmter dahin angiebt, dass die Thiere nur die beiden sterblichen Theile der menschlichen Seele, die Pflanzen endlich gar nur noch den niedrigeren derselben, das Begehrliche, jene daher auch noch Vorstellung, diese dagegen nur noch Empfindung besitzen, s. p. 77. B. Es sollen hier im ersten Haupttheil ja eben nur die Werke der Vernunft

354) Die verschiedenen, von diesem Ausdruck gegebenen Erklärungen s. b. Stallbaum z. d. St. u. bes. Martin a. a. O. II. S. 134 – 136.

und mithin nicht das Sterbliche und Unvernünftige beschrieben werden. Andererseits aber soll doch eben nur das Körperliche auf die „Nothwendigkeit" zurückgeführt werden, und die allgemeinsten Gesetze auch des sterblichen und vernünftlosen Seelenlebens müssen daher schon hier entwickelt werden, da doch selbst mit der Proportion der körperlichen Elemente, mit der Kugelgestalt und Kreisbewegung des ganzen Weltleibes und der einzelnen Weltkörper ein Gleiches geschehen ist. Die Vernunft des Weltbildners und der Untergötter muss daher hier erst so weit vorarbeiten, um hernach mit der „Nothwendigkeit" vereint im dritten Haupttheil den Organisirungsprocess des lebendigen Einzelwesens zu vollenden. Gerade wie der Weltkörper auch nach der Einfügung in die Weltseele nur noch erst elementarisch gegliedert war und noch nicht kosmisch, so gebraucht, eben hieran anknüpfend, Platon auch hier noch eine andere vorläufige Eintheilung in Wasser-, Luft- und Landthiere, p. 40. A. Dass es aber eben nur eine vorläufige ist, sieht man deutlich daraus, weil sich dieselbe an den Umstand anschliesst, dass die oberste Classe besonderer ζῷα, die Sterne, grösstentheils aus Feuer bestehen, denn einmal ist dies nicht einmal bei ihnen allen der Fall (s. o. S. 382 f.), und sodann müssten dem vielmehr Thiere oder überhaupt ζῷα entsprechen, nicht, die auf dem Lande und in der Erde oder im Wasser oder in der Luft leben, sondern die vorwiegend je aus einem dieser drei Elemente bestehen. Und zweitens hilft sich Platon, um im Folgenden bloss den Menschen berücksichtigen zu dürfen, vortrefflich durch die ganz der Eigenthümlichkeit des Mythos zusagende Darstellung, dass er die Unterscheidung des Menschen vom Thiere in die Form eines auf- und absteigenden Ueberganges beider in einander kleidet, vermöge der von den Pythagoreern gelehrten, von ihm aber[355]) (s. Thl. I. S. 243 f. 436.) verworfenen Seelenwanderung bis in die Thierleiber hinein. Der Vortragende selbst gehört ja eben zu jener Schule. Und diese einmal gewählte Darstellung hält denn auch Platon im Verlaufe des Dialogs fest, p. 79. D. E.[356]) 91. D ff., und ganz dem entsprechend redet er von dem eigenthümlichen Leben der Pflanze lediglich bei Gelegenheit

355) Was freilich Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 536. Anm. 4. nicht zugeben will; man sehe aber meine Gegenbemerkungen Philologus XV. S. 431 ff.

356) Vgl. zu dieser Stelle meine Uebers. S. 873. Anm. 301 und Lichtenstädt a. a. O. S. 100 f.

des menschlichen Ernährungsprocesses, also der Verwandlung oder wenigstens des Ueberganges von ihrem Organismus in den menschlichen durch die Verdauung p. 77. Daraus begreift es sich denn auch, dass die von ihm nach pythagoreischem Vorbild bevorzugte Pflanzenkost so aufgeführt wird, als ob schlechthin keine andere zulässig sei, und auch die abgeschmackte Form der Teleologie, als ob die Pflanze gar kein selbständiges Recht auf Bestehen, sondern nur den Zwek hätte, den Menschen zur Nahrung zu dienen, kann demgemäss nicht für ernsthaft angesehen werden. Die wahre Teleologie ist auch hier die, dass die unterste Stufe lebendigen Daseins eben so gut wie die oberste zur Vollständigkeit des Weltalls gehört, p. 41. B. C., was denn freilich jenen Nebenzweck nicht ausschliesst[357]). Aus dieser Darstellungsweise fliesst nun natürlich auch der eigenthümliche, in keinem andern platonischen von Präexistenz, Seelenwanderung u. s. w. handelnden Mythos vorkommende Zug, dass die Weiber nichts Anderes als gefallene Männer sind, p. 42. B., was hiernach eben nur bezeichnet, dass das Weib eine niedrigere Stufe der menschlichen Existenz als das männliche Geschlecht darstellt. Doch ist allerdings die Erzeugung der Menschen aus der Erde in der vollkommneren Weltperiode im Mythos des Politikos ein wesentlich vorbildender Zug[358]), denn da es so nach dem Timäos in der ersten Zeit nur Männer giebt oder die erste Geburt für alle Seelen die gleiche und beste oder, um die Bezeichnung von der spätern Geschlechtsdifferenz herzunehmen, die männliche ist, p. 41. E f., was, wenn auch minder bestimmt, übrigens auch bereits der Phädros p. 248. D f. sagt[359]), so konnte auch hier während dieser Zeit keine geschlechtliche Erzeugung statt finden, was denn ganz dem entspricht, dass auch hier die vernünftigen Einzelwesen vielmehr aus dem Gestirne, das sie bewohnen, hervorgehen. Wenn dagegen umgekehrt diejenigen Bestandtheile früherer psychologischer Mythen, welche für den dargelegten Zweck des vorliegenden nicht unmittelbar nothwendig sind, nicht noch einmal in voller Breite wiederholt, sondern nur mit leisen Strichen angedeutet werden, wie namentlich die Zwischen-

---

357) Im Ganzen scheint so auch Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 551 f. vgl. 524. in seiner etwas schwankenden Darstellung die Sache anzusehen.

358) Steinhart a. a. O. VI. S. 112.

359) Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 527.

zustände der Strafe im Hades, p. 44. C., so ist dies gleichfalls nur der Sache angemessen. Und selbst die Erwähnung des grossen 10000-jährigen Cyklus in diesem Zusammenhange darf bei jenem Zwecke, den sie in Nichts fördern würde, nicht vermisst werden, trotzdem, dass wir nunmehr nicht ferner darüber im Unklaren sein können, dass er weniger für das Leben der Gestirne und auch nur der Planeten und selbst der Erde im Ganzen Bedeutung hat, als vielmehr die Rückkehr aller geschichtlichen Entwicklung in ihren Anfangspunkt bezeichnet. Wir werden später sehen, dass die allgemeine Einleitung des Dialogs hierin die nöthige Ergänzung bietet. Auch die genauere Bestimmung der kürzeren Zeit, nach welcher die besten Seelen in den Präexistenzzustand zurückkehren, auf 3000 Jahre, konnte aus dem Phädros und die jedesmalige neue Loosung nach 1000 Jahren aus dem zehnten Buche der Republik ganz dem entsprechend hier nicht wohl wiederholt werden, und zwar die letztere um so weniger, als es sich bei ihr nur um den Eintritt ins Erdendasein handelt, wogegen hier das Leben auf den „Werkzeugen der Zeit" eben so gut in Betracht gezogen wird[360]). Von den ersteren dagegen fehlt wenigstens eine allgemeiner gehaltene Andeutung nicht (p. 42. B.), und wir werden sogar sehen, dass uns dieselbe über die Zwischenzustände der Belohnung genauere Aufschlüsse giebt, als wir sie in den bisherigen eschatologischen Mythen erhalten haben. Aber auch die Frage, wie doch der bis zur Thierheit herabgesunkenen Seele noch die Möglichkeit bleiben kann, dem Umschwunge des Selbigen in sich oder mit andern Worten der Vernunft zu folgen und dadurch zu ihrem besseren ursprünglichen Zustande zurückzukehren, könnte nur bei der buchstäblichen Auffassung jenes Herabsinkens irgend welche Schwierigkeit darbieten, ja überhaupt nur aufgeworfen werden[361]).

Dagegen bringt die vorliegende Darstellung des Antheils, welchen der höchste Gott unmittelbar an der Schöpfung vernünftiger Einzelwesen nimmt, wie dies den Inhalt des zweiten Ab-

---

360) Meine entgegengesetzten Aeusserungen Uebers. S. 752. Anm. 128 sind irrig.

361) Hiernach ist Steinhart a. a. O. VI. S. 112 f. 247 f. Anm. 195. theilweise zu berichtigen. Seine Vermuthung, dass p. 42. C. das *τῇ ἐν αὐτῷ* hinter *τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ* Glossem sei, ist nicht glücklich, da der Umschwung des Selbigen nicht, wie er will, der zehntausendjährige, sondern der tägliche ist. S. Anm. 1272. 1321.

satzes, p. 41. D. — 42. E., bildet, die psychologischen Mythen in so fern zum letzten Abschluss, als hier allein die absolute Präexistenz vor allem Eintritt in die Körperlichkeit, zugleich aber andererseits auch schon als Präformation aller Entwicklungsphasen des späteren körperlichen und getheilten Daseins geschildert und so allein die auch im Phädros freilich nur formale Herleitung desselben aus einem Abfall der Seelen zurückgedrängt werden kann. Oder mit anderen Worten, um auch hier die zeitliche Einkleidung abzustreifen: die vernünftigen Einzelseelen erscheinen hier vollständig als Eins mit ihrem allgemeinen Grunde, da derselbe aber für sie nicht mehr unmittelbar die Idee, sondern die Weltseele und sodann nicht mehr diese, sondern die Seelen der verschiedenen Gestirne sind, auf denen diese vernunftbegabten Einzelgeschöpfe wohnen sollen, so ist doch in dieser Inhärenz die gesonderte Individualität eines jeden schon vorgebildet. Es ist gerade dasselbe Verhältniss wie das der niedern Ideen zu den höheren und schliesslich zur höchsten[362]), nur dass hier überdies die „Nothwendigkeit" oder die Materie hinzutritt, vermöge deren, wenn doch selbst die Einpflanzung der Weltseele und der Sternseelen, so erst recht die der Einzelseelen im Körper und noch dazu bei den letzteren gegenüber den ersteren nicht in bleibende, sondern in wechselnde und sterbliche Körper erfordert wird. Der höchste Gott überliefert sonach den Gestirnen auch die vernünftigen Theile der Menschenseelen noch nicht in gesonderter Existenz, sondern nur die Samen und Keime von ihnen (σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος p. 41. C.), indem er zunächst eine einzige, noch ungetheilte Einzelgeistersubstanz bildet, p. 41. D. Diese bedeutet die Inhärenz in der Weltseele; daher ihre Zubereitung in demselben Gefässe, aber gleichsam aus dessen Bodensatz. Dass in diesem Gefässe noch Ueberreste aus der ersten Mischung, d. h. aus der der Weltseele, zurückgeblieben sein sollen, dies hat man vielfach umsonst buchstäblich mit den früheren Darstellung p. 36. D. zu vereinigen gesucht[363]). Es ist dies vielmehr wieder ein Widerspruch des Buchstaben, wie ihn der Mythos zulässt und fordert. Die Einzelseele existirt eben so

---

362) Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 533.

363) So Martin a. a. O. II. S. 39. 149 f. und selbst Böckh Plat. kosm. Syst. S. 20. S. dagegen die richtigen Bemerkungen von Steinhart a. a. O. VI. S. 247. Anm. 194.

wenig ausser der Weltseele und ist eben so wenig erst nach ihr entstanden, wie der Einzelkörper ausser dem Leibe der ganzen Welt und die besonderen Ideen später als die allgemeinsten und ausser ihnen sind, aber innerhalb dieser Sphäre führt alles Einzelne auch wieder sein, obwohl unvollkommenes, gesondertes Dasein. Die Gesammtheit der vernünftigen Einzelwesen auf allen Gestirnen bildet zunächst ein einiges grosses Geisterreich, dessen Zusammenhang eben durch die individuelle Unsterblichkeit und die Wanderung der unsterblichen Seele durch alle Weltkörper erhalten wird. Sodann aber bildet das geistige Leben dieser Wesen auf jedem der letzteren wieder einen besonderen Kreis, wieder eine besondere Einheit für sich: jedes Gestirn ist der Schauplatz einer anderen Art geschichtlichen Lebens und geschichtlicher Entwicklung. Daher ist es der zweite Act der Thätigkeit des Weltbildners, dass er jene Gesammtsubstanz zunächst in eben so viele Theile, als es Gestirne giebt, vertheilt und auf jedes Gestirn einen dieser Theile versetzt, und so gewinnen wir denn in dem makrokosmisch-mikrokosmischen Systeme Platons noch zwei organische Mittelglieder zwischen Welt und Stern auf der einen und Volk, Staat, vernünftigem Individuum auf der andern Seite. Hieraus erhellt nun, dass es eben so unrichtig ist, unter diesen „Theilen" schon die Einzelseelen zu verstehen[364]) — gerade als ob jeder Stern nur einen vernünftigen Bewohner hätte![365]) — als noch die Gestirnseelen[366]). Das Richtige hat allein

364) Mit Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 262 f. 2. A. II. S. 526 und Steinhart a. a. O. VI. S. 112.

365) Die allerdings auch nur bestimmte Zahl der Einzelgeister (Staat X. p. 611. A., s. o. S. 267) ist mithin nicht, wie Steinhart will, der der Sterne gleich, sondern viel grösser.

366) Mit Böckh a. a. O. S. 73. Derselbe übersetzt nämlich p. 41. E. das *δέοι δὲ σπαρείσας κ. τ. λ.*: „dass es aber nothwendig sei, dass, nachdem sie (die Sternseelen) „jegliche in die ihnen zukommenden Werkzeuge „der Zeit gesetzt worden, dasjenige Thier entstehe u. s. w.", indem er, jedenfalls doch etwas gezwungen, entweder dies *σπαρείσας* als absoluten Accusativ fassen oder gar *μετὰ* einschieben will. Allein nachdem Gott vorher bereits die beseelten Gestirne angeredet hat, kann er sie doch nicht jetzt erst hinterher beseelen, und Platon führt überdies im Plural fort, der sich naturgemäss auf das zurückbezieht, was im Vorigen gleichfalls im Plural, und nicht auf das, was dort im Singular steht. Die zunächst liegende und ungezwungenste Uebersetzung „und dass sie, auf

Martin[367]) annähernd gefunden, aber weil er die mythische Einkleidung ohne Weiteres für die Sache selbst nimmt, eine höchst befremdliche Lehre hierin erblickt. Dieser zweite Act bezeichnet also die Inhärenz in den Sternseelen, das gemeinsame Theilhaben an deren Intelligenz. Dieser Deutung scheint es freilich zu widersprechen, dass unter den Sternen hier offenbar zunächst nur die Fixsterne zu verstehen sind, denn erst der dritte Act des Weltbildners[368]) versetzt die Einzelgeister auf die Werkzeuge der Zeit und die Erde und macht sie für die gesonderte individuelle Existenz reif, die dann durch die Anbildung des Sterblichen seitens der gewordenen Götter vollendet wird, p. 42. D. E. vgl. 41. E., so dass erst dieser dritte Act die wirkliche „Geburt" hervorruft, p. 41. E.[369]), und unter den Werkzeugen der Zeit waren im Obigen nicht die einzelnen Fixsterne, sondern neben dem Fixsternhimmel vor deren Entstehung und abgesehen von derselben nur die einzelnen Planeten verstanden, und dass eben so auch hier nur sie unter dieser Bezeichnung zu verstehen und die Sterne hier also wirklich nur die Fixsterne sind, erhellt unzweifelhaft daraus, dass nach p. 42. B. Jeder, der auf einem jener Zeitorgane gerecht gelebt hat, nach dem Tode in die Behausung seines ursprünglichen Sterns zurückkehren soll. Allein umsonst hat andererseits Platon gewiss den zweideutigen Ausdruck Sterne (ἄστρα), unter welchem doch ausdrücklich p. 39. D. 40. B. die Planeten mit befasst werden, auch nicht gewählt, und man muss den Widerspruch im Auge behalten, dass, während die Präexistenz auf den Fixsternen offenbar noch keine individuelle war, diese Rückkehr auf dieselben ausdrücklich als eine individuelle Fortdauer und die Einzelgeister in diesem vollendetsten

---

„die einzelnen, einer jeden entsprechenden Werkzeuge der Zeit verpflanzt, zu demjenigen aller lebendigen Geschöpfe werden sollten u. s. w." ist daher auch die allein richtige.

367) a. a. O. II. S. 151 f. vgl. I. S. 365, den Steinhart a. a. O. VI. S. 112. 248. Anm. 197. missverstanden hat.

368) Den Martin fälschlich vom zweiten nicht unterscheidet. Hier hat vielmehr Zeller a. a. O. bes. 2. A. II. S. 526. Anm. 2 und 4 das Richtige.

369) Meine Anmerkungen 124. 127. 128 zu meiner Uebers. S. 750 ff. sind nach dem Obigen vielfach zu berichtigen. Irrig ist es namentlich, wenn ich die Individualität dort erst durch die gewordenen Götter, also mit dem Eintritt ins Körperdasein sich bilden, anstatt bloss sich vollenden lasse.

Zustande durch den Ausdruck εἰς τὴν τοῦ ξυννόμου — οἴκησιν ἄστρου unzweideutig ganz in der gleichen Weise als die vernünftigen Bewohner der Fixsterne geschildert werden, wie im unvollendeteren durch die obigen Bezeichnungen als die der Planeten und vollends der Erde. Das Gleiche erhellt überdies schon aus p. 41. D., da die vom Weltbildner dort angeredeten Untergötter doch gewiss nicht bloss die Erde und die Planeten, sondern auch die Fixsterne sind. Körperlos sind mithin — das ergiebt sich so von Neuem — die vernünftigen Individuen, so lange sie wirkliche Individuen waren, nie gewesen und werden es nie werden. Wirkliche Individuen waren sie aber in Wahrheit von Ewigkeit her, denn wenn der Mythos es hier anders darstellt, wenn er demzufolge in jener absoluten Präexistenz ihrer beiden ersten Bildungsacte ihnen erst recht den Leib und die beiden sterblichen Seelentheile abspricht, so haben wir ja damit nur ganz denselben Fall, als wenn im Vorigen auch die Seele der ganzen Welt vor ihrem Körper und also zunächst körperlos gebildet worden sein soll[370]). Mit dem absoluten Weltanfang fällt auch die absolute Präexistenz als eine wirklich zeitliche Thatsache zusammen und reducirt sich auf jene relative, mit dem Anfange jedes neuen Weltjahrs eintretende, wie sie im Phädros geschildert ward. Im Uebrigen bleibt ihr vielmehr nur der dargelegte begriffliche Sinn der Hervorhebung einer Harmonie der Theilerkenntniss mit der Allerkenntniss und überhaupt des Individuellen mit dem Allgemeinen, und wird sie in ihrem zweiten Acte nur auf die Fixsterne verlegt, so geschieht dies, um anzudeuten, dass diese Harmonie in der That den Bewohnern derselben am Meisten zu Theil wird, dass hier am Wenigsten erst eine geschichtliche Entwicklung, ein historisches Werden Statt findet Es dürfte in der That hiernach dem Platon annähernd Ernst damit sein, dass mit dem Beginne jedes neuen grossen Jahres die sämmtlichen Einzelgeister den Fixsternen zurückgegeben werden, und es ist wohl mehr eine Abweichung der Form, als der Sache, wenn der Phädros, wie es doch scheint, eben diesen Gedanken durch eine weit künstlichere mythische Veranstaltung zum Ausdrucke bringt, indem er die Präexistenz in jenem mystischen

370) Man vgl., was ich noch sonst gegen Zellers Festhalten einer absoluten Körperlosigkeit in der Präexistenz (a. a. O. 2. A. II. S. 527. Anm. 2. 536 f.) im Philologus XV. S. 417 ff. bemerkt habe.

überkosmischen Auszug der Dämonen mit den Planetengöttern zum Schauen der Ideen auf den Umkreis des Fixsternhimmels verlegt, während sie hier klarer und bildloser in dem Wohnsitze der vernünftigen Individuen auf dessen einzelnen Gestirnen ihre Oertlichkeit zugewiesen erhält. Ja, noch mehr, es gewinnt durch die hier gegebene unumwundene Erklärung, dass auch die Planeten von vernünftigen Einzelseelen bewohnt seien, die Deutung jener Dämonen (Thl. I. S. 232 f. 234.) auf eben diese Wesen erst ihre volle Sicherheit. Ueberhaupt aber stimmen beide Schilderungen wesentlich überein, nur dass dort das Mittelglied der Weltseele unerwähnt bleibt[371]) und dass ferner hier Alles in den kosmischen Grenzen bleibt, wie sich schon in dem eben Bemerkten zeigt, indem eben hiernach die Einzelgeister nicht der überkosmischen Fahrt der Planeten zum Schauen der Ideen folgen, sondern vielmehr die Fixsterne in ihren kosmischen Bewegungen die Fahrzeuge sind, welche sie zum Anschauen der Erscheinungswelt herumtragen. Dort soll eben die Erscheinung noch erst dialektisch in die Idee aufgelöst, hier jene selbst nach ihrer Inhärenz in dieser dargestellt werden. An die Stelle des dortigen Satzes, dass unter allen Einzelwesen allein das vernünftige die Fähigkeit zum Erkennen der Ideen in sich trägt (s. Thl. I. S. 244.), tritt daher hier der, dass dieses allein Religion und Verehrung der Götter kennt, was denn zugleich die kurze Andeutung ermöglicht, dass auch die Tugend oder die Herrschaft über die Sinnlichkeit hieran hängt und schliesslich mit der Erkenntniss identisch ist. Bezeichnend ist auch der Rückblick auf den Schlussmythos der Republik (s. S. 278 ff.), welcher in den Worten liegt, dass Gott unschuldig an allem Bösen sei, indem er keine Seele benachtheiligt (p. 41. E f.), sondern die gleiche Erkenntnissfähigkeit in alle gelegt hat (p. 42. D.), eine Darstellung, welche aber doch durch die andere, nach welcher jede Seele für ein bestimmtes vollkommneres oder unvollkommneres Gestirn besonders präformirt ist, p. 41. E. 42. B., wesentlich modificirt wird. Beides ist dahin zu vereinen,

---

371) Denn unter der πᾶσα ἡ ψυχὴ dort p. 246. B. vermag ich beim besten Willen nur die Gesammtheit der Einzelseelen zu verstehen und sehe nicht ab, in wie fern Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 503. Anm. 3 findet, dass das Folgende mindestens mehr für die Deutung auf die Seele des All spreche, nur dass diese zugleich, unklarer als im Timäos, als die Gesammtheit der Einzelseelen in sich schliessend gedacht sei.

dass mindestens keiner Seele das Höchste absolut verschlossen bleibt, dass aber doch allerdings zugleich eine nicht auszutilgende Gradverschiedenheit der einzelnen vernünftigen Individuen von einander von vorn herein Statt finden muss, da die Gesammtheit alles Daseins nun einmal in jedem Betracht ihrer Natur nach ein Stufenreich absteigender Vollkommenheit bildet. Nicht minder bezeichnend ist es auch, dass die Adjectiva und Pronomina in der Anrede an die grossen psychischen Theilsubstanzen bald im Femininum als auf ψυχαί, bald im Neutrum als auf ζῶα, bald im Masculinum als auf ἄνθρωποι bezüglich stehen[372]). Wichtig ist endlich auch noch der Aufschluss, den wir über die Zwischenzustände der Belohnung durch p. 42. B. erhalten. Während der Phädon den Philosophen nach ihrem Tode bis zu ihrer nächsten Geburt auf Erden nur ganz unbestimmt noch weit schönere und herrlichere Wohnsitze als auf der Hocherde zuwies, während Phädros und Republik (X. p. 614. D.) nicht viel bestimmter dieselben in irgend einen Ort des Himmels im engern Sinne des Worts, d. h. der überirdischen Region verlegten (s. Thl. I. S. 242. 460 f. II. S. 270 f.), so erfahren wir hier, dass die edelsten unter den Planeten- und Erdmenschen auch schon während dieser Frist dem Fixsterne, den sie einst bewohnt, zurückgegeben werden, und eben so fordert der Zusammenhang die Annahme, dass eine zweite Classe von ehemaligen Erdbewohnern inzwischen auf die Planeten zu einem zweiten Grade von Seligkeit gelangt. Auch diesen Punkt ausdrücklich hervorzuheben, war aber bei der erörterten eigenthümlichen Anlage des vorliegenden Mythos eine Unmöglichkeit. Scheint nun aber hiemit die Präexistenz auch selbst ihre obige relative zeitliche Bedeutung noch theilweise zu verlieren, so ist doch zu erwägen, dass innerhalb des Verlaufs einer jeden von diesen grossen Weltperioden Zustände allgemeiner Verschlechterung ohne Zweifel auch auf den vollkommensten aller Weltkörper gerade so gut wie auf der Erde (s. S. 217), wenn auch in geringerm Masse, eintreten werden, und dass sonach erst der Beginn des neuen Weltjahrs eine allgemeine Verjüngung aller Dinge und somit für die Einzelgeister erst die Präexistenz im höchsten und wahrsten Sinne mit sich bringt.

Im dritten Absatz (p. 42. E.—44. D.) vollenden nun die „Götter", — d. h. es vollendet sich auf den Weltkörpern — das Werk

---

372) Martin a. a. O. II. S. 151.

der Menschenbildung in der oben bezeichneten Weise. Wachsthum und Alter, Geburt und Tod, das Vorwiegen der Absorption im Alter und der Reproduction in der Jugend treten zuerst beim menschlichen Körper ein, und zu diesen Erschütterungen von innen heraus kommen die von aussen her, die, wie es schon im Philebos hiess (s. S. 29), wenn sie bis zur Seele dringen, zu Wahrnehmungen und Empfindungen werden, so dass die menschliche Erkenntniss eine sinnlich vermittelte und somit unter vielfachen Störungen sich erst allmälig entwickelnde ist. Hier hat denn allerdings die Harmonie der Sphären und der beiden entgegengesetzten kosmischen Umläufe, wie sie in dieser gestörten Weise in das menschliche Gehirn, vgl. p. 43. A. D f. mit p. 44. D., hinein verlegt wird, allerdings nur unmittelbar symbolische Bedeutung, nämlich die, dass der Mensch eine Welt im Kleinen, eben damit aber auch im Unvollkommneren ist, und nur die Vibration des Gehirns, die unmittelbarste nnd nächste Vermittlung der Denkthätigkeit bleibt allerdings, wie wir bereits S. 381. 383 f. gezeigt haben, als Rest der Kreisbewegung stehen, wogegen sich im Uebrigen die Bewegung der Seele sodann vom Kopfe aus dergestalt auf die andern Theile des Körpers fortpflanzt, dass dieser als Ganzes sich nur noch geradlinig nach allen sechs Richtungen zu bewegen pflegt. Zu den in den dialektischen Dialogen und im Philebos gegebenen psychologischen, logischen und metaphysischen Erklärungen der falschen Vorstellung tritt jetzt ergänzend die physische, aus dem Verhältniss der Menschenseele zum Menschenkörper nach Massgabe der besondern Gestaltung des Werdens in dem letzeren hergenommene hinzu: sie entsteht, wenn sich allzu viele und allzu verschiedenartige sinnliche Eindrücke durch einander wirren und einander durchkreuzen[373]). Dazu kommt nun aber in frühester Jugend noch die allzu heftige Erschütterung des Körpers von innen heraus durch das Wachsthum, welche, verbunden mit der Masse der von aussen herzuströmenden sinnlichen Eindrücke, eben den vollständigen Schlaf des Bewusstseins im Neugebornen, p. 43. D ff. p. 44. B.; bedingt und auch in der nächsten Folgezeit noch jenes Chaos aller möglichen Seelen- und Körperbewegungen des Kindes erzeugt, vermöge dessen dasselbe erst gehen lernen muss und zunächst, seiner Leibes-

373) Steinhart a. a. O. VI. S. 113 f. hat dies entschieden missverstanden.

bewegungen nur unvollkommen mächtig, nach allen sechs Richtungen, oben und unten, vorn und hinten, rechts und links, in die Irre hin und her schwankt, p. 43. A. B., und welche eben so die Vernunft desselben erst allmälig seiner Sinneneindrücke Herr werden lässt, p. 44. A ff.[374]) Das normale Verhältniss zwischen Seele und Körper ist also in dieser abgeleiteten Sphäre, im menschlichen Dasein erst ein mit der Zeit sich entwickelndes, und man beachte, wie die im Staat VII. p. 537. B. (s. S. 213) gegebene pädagogische Regel erst hier ihre Begründung findet. Die genauere Gliederung der sterblichen Seele bleibt, wie schon bemerkt, dem dritten Haupttheile vorbehalten, nur kurz kann daher angedeutet werden, dass im Menschen zuerst auch Begierden und Leidenschaften, Liebe und Hass, Lust und Schmerz entstehn, p. 42. A., wobei die kurze Rückdeutung auf Phädros und Symposion, dass die Liebe aus Lust und Schmerz gemischt, zu beachten ist. Wir begreifen erst jetzt vollständig, wesshalb die Götter, d. h. nicht bloss die Ideen, sondern selbst noch die Sterne, nach dem Philebos (s. S. 29. 36.) keine Lust empfinden.

Nur so weit es gilt, das Verhältniss der Seelen- und Körperbewegung des Menschen zu der der höheren, kosmischen Wesen zu bestimmen, geht der vierte Absatz (p. 44. D. — 47. E.) auf die Einzelheiten des menschlichen Organismus ein. Hier bedarf es eines besonderen Organes zum Denken und besonderer zum Gehen

---

374) Steinhart a. a. O. VI. S. 248. Anm. 203 erklärt sich zwar mit Recht gegen die von mir Uebers. S. 753 f. Anm. 139 festgehaltene Auslegung der Worte *αἷς δ' ἂν ἔξωθεν κ. τ. λ.* p. 44. A. von Martin a. a. O. II. S. 155, aber seine eigne ist noch weniger richtig, denn wie *αἷς* entweder auf *περιφοραί* oder *περίοδος* zurückgehen kann, so *αὗται* nur auf *αἷς*, und nicht das normale, sondern gerade das noch abnorme Verhältniss zwischen Vernunft und Wahrnehmung wird hier geschildert. Es bezieht sich aber *αἷς*, wie der Zusammenhang lehrt, auf *περίοδος*. „Keiner von den besonderen Umläufen innerhalb der Umschwünge des Anderen, „d. h. also keine bestimmte Vorstellung beherrscht dann die Seele, sondern „die mit dem jedesmaligem Eindruck entstehende Vorstellung zieht auch „sogleich die ganze Seele mit sich fort und scheint so zu herrschen, während sie doch in Wahrheit ganz von dem Eindruck beherrscht wird". Ob *τὸ τῆς ψυχῆς ἅπαν κύτος* „der ganze Umfang" (Martin) oder „das ganze innerste Wesen der Seele" (Steinhart) bezeichnet, darauf kommt nichts weiter an. Nur von den Umschwüngen des Andern aber ist hier die Rede, denn der des Selbigen oder die Erkenntniss ist ja nach p. 43. D. noch ganz gehemmt.

und zur sonstigen Körperthätigkeit, weil hier eben das Gehen Ortsveränderung ist. Hier ist daher nur das erstere, der Kopf, kugelförmig, hier tritt der Gegensatz der Vorder- und Rückseite ein, und da jene die edlere ist, so erhält auch der Gang vorzugsweise die Richtung nach vorn, ähnlich wie die Fixsterne gleichfalls neben der Achsendrehung die edlere fortschreitende Kreisbewegung nach Westen, die Planeten dagegen neben dieser zugleich die nach Osten, also die rückläufige haben. Das Hin- und Herschwanken des Kindes, das noch nicht gehen kann, ist dagegen mehr der Planetenbewegung analog. Jene Vielfältigkeit und Vielgliedrigkeit der Organisation des menschlichen Körpers ferner, nach welcher jeder Theil wieder bis zu einem gewissen Grade ein Organismus, ein ζῶον für sich ist, erklärt den Ausdruck p. 43. A., dass der Menschenkörper nicht mit einem einzigen beseelten Bande verbunden ist, wie der Sternkörper, sondern mit unzählig vielen kleinen Stiften, die vor Kleinheit unsichtbar sind, d. h. die entsprechende Gliederung des Seelenlebens lässt sich hier nicht bis ins Kleinste verfolgen. Endlich die Sinneswerkzeuge an der Vorderseite des Kopfes führen auf das, worauf es hier vor Allem ankommt, nämlich wie durch eine Vermittlung der höhern Sinne, des Auges und Ohrs, eine wirkliche Erkenntniss zu Stande kommen kann und zwar wiederum nach Massgabe der eigenthümlichen Stellung des Menschen im Weltall. Der Mensch sieht die Gestirne in ihrer unverrückbaren Natur, er hört die Harmonie der Töne, ja er kann die letzteren sich durch seinen eignen Gesang hörfällig machen und selber darstellen, die Bewegung ferner ist dem Sichtbaren und dem Hörbaren gemeinsam, er findet die einfachste gleichmässigste Bewegung des ersteren eben in den Gestirnen, ihre Umläufe allein geben ihm den Begriff und das Mass der Zeit und diese führt ihn auf die Zahl, und selbst der scheinbare Irrwandel der Planeten, über welchen jene Thatsache ihn zu genauerer Forschung treibt, löst sich durch dieselbe ihm in ein wohlgeregeltes Gesetz auf, und bei weiterem Nachdenken findet er denn auch im Tanze der Sphären nicht bloss den ewigen Rhythmos, sondern auch hier die ewige Harmonie, und zwar nicht mehr die hörbare, sondern schon die rein nach der Zahl bestimmbare. Die Sprache, der unmittelbarste Ausdruck des Gedankens und das Werkzeug seiner Mittheilung, wendet sich ans Ohr, schon in ihr zeigt sich der gleiche Rhythmos, und im Gesange kommt denn auch die Harmo-

nie hinzu[375]). Wie aber wäre dies möglich, wenn Beides, Rhythmos und Harmonie, nicht aus den tiefsten Tiefen seines Geistes geschöpft, wenn es nicht auch die Grundgesetze seines eigenen Denkens, wenn der Mensch nicht Mikrokosmos in einem höheren Sinne als die Thiere wäre! So also erst geht ihm die wahre Selbsterkenntniss und mit ihr das Licht der Ideen auf. So erst begreifen wir vollständig die Grundgesetze der platonischen Erziehungslehre, wie wir sie besonders S. 131 ff. 208 ff. nach den Büchern vom Staate dargelegt haben.

Dies ist der wahre Zweck der höchsten Sinne und der Sprachfähigkeit, und diese teleologische Erklärung gehört allein in diesen ersten Haupttheil oder unter die Wirkungen der Vernunft, die bloss physikalische nach der *causa efficiens*, so weit letztere nicht in der *causa finalis* schon mit enthalten ist, wird hier nur vorweggenommen — und zwar auch nur hinsichtlich des Gesichts — theils um zum zweiten Haupttheil überall überleiten zu können, theils weil die einmal angeregte obige Darstellung, wie sich die menschliche Erkenntniss unter dem Einfluss des Körpers und der in ihm begründeten Sinneneindrücke gestaltet, wenigstens nach dieser Richtung hin gleichfalls eine sofortige Weiterverfolgung verlangte. Die agirende Bewegung des äussern Körpers und die leidende oder auch reagirende des Sinnesorgans, diese schon im Theätetos anerkannte, vom Protagoras entnommene Theorie der Sinneswahrnehmung wird hier mit dem Gedanken des Parmenides und Empedokles von der Erkenntniss und Wahrnehmung durch Aehnliches, des Feuers durch das Feuer in uns[376]) zu einer concreteren Ausführung verbunden und zugleich eine Theorie der Spiegelbilder, die schon im Sophisten p. 266. C. angedeutet worden, daran angereiht[377]), so wie eine physikalische Erklärung des

375) Die Vermuthung πρὸς ἀκοῇ statt πρὸς ἀκοήν (Uebers. S. 717) p. 47. C. gebe ich auf, in Erwägung, dass Platon ja alle blosse Instrumentalmusik verwirft: „der Gesang ist uns gegeben, um unserm Ohre die Harmonie zugänglich zu machen".

376) S. *Theophr. de sens.* §. 3 f. 7 ff. 91. *Emped.* V. 333 ff. Stein (321 ff. Karsten). Vgl. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 413 ff. 541 f. Genaueres über die Gesichtstheorie des Empedokles und das Verhältniss der platonischen zu ihr s. Abschn. XVI.

377) Ich muss mich hier begnügen für dies Alles auf Martin a. a. O. II. S. 156—170 und meine aus ihm gegebenen kurzen Auszüge a. a. O. S. 754 ff. Anm. 143—154 zu verweisen. S. jedoch Anm. 1443. 1455.

traumlosen Schlafes und der Traumbilder, wie sie ganz mit der obigen vom ursprünglichen Schlaf- und Traumzustande des Bewusstseins im Kinde in Einklang steht. Erst jetzt verstehen wir vollends, warum es ohne Feuer nichts Sichtbares giebt, p. 31. B.

Zu beachten ist endlich noch die ohne Zweifel wohlbeabsichtigte Zweideutigkeit des Ausdrucks[378]), mit welchem der Weltbildner von der weiteren Ausführung seines Werkes verabschiedet wird, p. 42. E. Gott ist nach der mythischen Darstellung durch die einmalige Weltbildung aus der ewigen Gleichmässigkeit seiner Thätigkeit herausgetreten und kehrt nun in dieselbe zurück. Zugleich aber lässt der Ausdruck eben so gut die Auslegung zu, dass die Weltbildung in Wahrheit doch ein Verharren in demselben, also vielmehr eine dauernde, anfangs- und endlose ist.

XIV. Der erste Abschnitt des zweiten Hauptheils: von dem Urelement oder der primitiven Materie, p. 47. E. — 53. C.

Es müsse nun, fährt Platon fort, die Entstehung der sogenannten vier Elemente selbst untersucht werden. Denn sie sind keineswegs, wie diese ihre missbräuchliche Bezeichnung glauben machen könnte, wirklich die letzten Elemente (*στοιχεῖα*), d. h. Principien (*ἀρχαί*) alles Daseins, sondern, wenn *στοιχεῖα* auch die Lautelemente oder Buchstaben bezeichnet, so entsprechen sie erst den einzelnen Wörtern und noch nicht einmal den Sylben. Den letzteren entsprechen vielmehr, wie der folgende Abschnitt zeigt, die Elementarflächen, Dasjenige, woraus jene vier Elementarkörper selber erst entstehen (p. 51. A. *ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν*). Aber auch diese sind eben darnach noch nicht die wahren Grundelemente oder Grundprincipien[379]). Die eigentlich sachgemässe Erörterung der Principien und ob es deren nur eins oder zwei giebt, oder ob man beziehungsweise Beides behaupten muss, gehört nun aber nicht hieher, d. h. abermals: sie ist vielmehr in den dialektischen Dialogen bereits gegeben, und es wird eben hiemit angedeutet, dass den Namen eines wahrhaften Princips nur die Idee

378) Vgl. Martin a. a. O. II. S. 153.

379) So erklärt Martin a. a. O. II. S. 172 f. richtig p. 48. B. C. Falsch neben Andern Könitzer a. a. O. S. 23 f., der indessen S. 25. das *ἐξ ὧν κ. τ. λ.* richtig deutet, welches Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 223. Anm. 5. 2. A. II. S. 463. Anm. 1. auffallend missverstanden hat.

verdient, wogegen das andere Princip eigentlich das gerade Gegentheil eines solchen ist[380]). Hier wird diese Sache dagegen der Gegenstand einer fremdartigen und ungewöhnlichen, d. h. zunächst der mythischen Darstellungsweise, welche die Principien nur in und mit ihrer Erscheinung zergliedert. Doch ist hiemit die Bedeutung dieses Ausdruckes noch nicht erschöpft, sondern dies erklärt nur erst die Fremdartigkeit der Darstellung; wesshalb sie auch eine ungewöhnliche ist, werden wir später deutlicher erfahren. Was für uns zunächst wichtiger, ist die ausdrückliche Erklärung, dass das Element der Elemente nicht bloss die Urmaterie, sondern zugleich die Idee ist, dass die Nothwendigkeit stets nur unter der Oberleitung der Vernunft zu Werke geht, und so ergiebt sich denn sofort das Unplatonische der Auffassung, dass die Materie ohne Weiteres das sei, woraus die Dinge werden. Will Platon fragen, was die Natur der vier Elemente an sich (φύσις αὐτή) sei, so ist damit auf die Ideen derselben hingewiesen, vgl. p. 51. B. C. (s. u.); will er zugleich fragen, in welchem Zustande sie sich vor Entstehung der Welt befunden habe, d. h. abstrahirt von allen Dingen, die aus ihnen werden, befinden, so giebt dies, wie wir gesehen haben, immer noch nicht die Primärmaterie, sondern immer schon zugleich ein Minimum von Form, d. h. es soll hier vorgetragen werden, dass das, woraus alles Körperliche entsteht, vielmehr immer schon die Elementarflächen und in zweiter Linie die Elementarkörper sind. Es ist also schon hier vollkommen deutlich, dass nur die Idee oder die Form der positive, die Materie lediglich der negative Factor alles Werdens ist. — p. 47. E. — 48. E.

Dem entspricht es denn nun auch ganz, wenn Platon die primitive Materie im Folgenden zunächst nicht als die Mutter, sondern nur als die Amme und Aufnehmerin (ὑποδοχή) des Werdens bezeichnet und dann erst dazu übergeht zu zeigen, wie sie denn allerdings doch auch als das Substrat desselben ganz in der Art gefasst werden müsse, wie in abgeleiteter Weise ein bestimmter Stoff, z. B. das Gold das bleibende Substrat für alle aus ihm zu bildenden Figuren ist, und jetzt erst wird die Aufnehmerin (τὸ δεχόμενον) vielmehr als die Mutter des Werdens bezeichnet. Und nun erst erscheint sie auch als absolut gestaltlose, eben damit aber auch absolut gestaltungsfähige Masse (ἐκμαγεῖον), welche die Abdrücke oder Abbilder aller Ideen

380) Ganz missverstanden hat dies Martin a. a. O. II. S. 173.

in sich aufnimmt[381]) und eben durch diese Gestaltung auch in Bewegung gesetzt wird oder mit andern Worten ins Werden übergeht, auf eine wunderbare und schwer beschreibliche Weise, setzt Platon hinzu, die aber doch im Folgenden näher ausgeführt werden soll. Diese Ausführung giebt nun eben im folgenden Abschnitt die Lehre von den Elementarflächen und Elementarkörpern, und so führt uns diese Andeutung dem Sinn der obigen „fremdartigen" Darstellungsweise bereits näher. Heisst es daher weiter, dass jene unsichtbare und gestaltlose Urmaterie auf eine seltsame Weise am Intelligiblen Theil nimmt, p. 51. A. B., so scheint die Erklärung am Nächsten zu liegen, dass eben ihr „Aufnehmen von Abdrücken der Ideen", ihre Erfüllbarkeit und Gestaltbarkeit durch die Ideen, ihre Umwandlungsfähigkeit in eben jene Elemente zweiten und dritten Ranges und dann weiter in das aus diesen Zusammengesetzte hiemit bezeichnet sein soll[382]), und dazu stimmt ganz das unmittelbar Folgende, dass sie keins von diesen selber ist, sondern so weit sie von der Idee je eines derselben die Abdrücke aufgenommen hat, je als Feuer oder Wasser oder Luft oder Erde oder vielmehr theilweise als je eins derselben, zusammen also als alle vier erscheint. Dieses giebt nun aber die Gelegenheit, auf das eigentliche Princip des Daseins oder die Ideen zurückzugehen, und darauf hinzuweisen, dass unter ihrer Voraussetzung auch die Urmaterie nicht anders gedacht werden kann. Jene Voraussetzung aber und diese Folge dialektisch zu erweisen, sagt Platon abermals, sei hier nicht der Ort, sie ständen aber desshalb doch nicht unbewiesen da. Und damit wird der schon in der vom Timäos seinem ganzen Vortrage voraufgeschickten Einleitung enthaltene Rückweis auf die in den dialektischen Dialogen vom Theätetos, ja vom Euthydemos und Kratylos ab enthaltene Beweisführung für die Unterscheidung einer Ideen- und Erscheinungswelt aus der von Erkenntniss und Vorstellung dergestalt wiederholt, dass jetzt als

381) Sehr richtig bemerkt Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 486. Anm. 3.: „die Abbilder der Ideen sind zunächst die Eigenschaften der Dinge, da „aber eben dadurch die Dinge selbst den Ideen ähnlich werden, kön„nen sie auch unmittelbar ihre μιμήματα heissen, wie Tim. p. 49. A „vgl. 30. C."

382) So Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 486. Anm. 2. Möller a. a. O. S. 29, der aber irrt, wenn er Stallbaum a. a. O. S. 20. und zu p. 51. C. dieselbe Auffassung zuschreibt.

drittes Glied noch die Materie hinzutritt, und diese wird dann im Folgenden ausdrücklich als der Raum (χώρα) bezeichnet, p. 52. B. D. Und dies wird dadurch ermöglicht, dass nunmehr bestimmter auch auf die im Sophisten eingeleitete und im Parmenides vollendete Beweisführung, dass Ideen- und Erscheinungswelt, Sein und Werden keine zwei neben einander bestehende Welten seien, zurückgewiesen wird. Die Ideen, heisst es jetzt ausdrücklich, sind nicht im Raume selbst, denn ihnen kommt das reine Insichsein zu, während der Raum immer ein Anderes ist, als das in ihm Befindliche, und eben damit das Princip alles Aussereinander und sonach aller Vielheit und Getheiltheit, so dass die eine Idee, wenn sie selbst in den Raum einginge, selber zugleich zur Vielheit der Erscheinung werden müsste. Deutlich zeigt uns dies von Neuem, wie wir die Abbildlichkeit der Erscheinungswelt zu verstehen haben, dass nämlich dies Abbild nicht ein Auseinandergezogensein der unräumlichen Idee in die Räumlichkeit sein kann, denn die Idee lässt sich eben hiernach ja gar nicht in dieselbe auseinanderziehen. Es giebt vielmehr kein Sein im Werden, also ein Sein, welches ausserhalb des Seins läge. Deutlich sagt dies denn auch Platon, dass das Werden, als solches fixirt, seinen Zweck, d. h. sein Sein (s. Phileb. p. 54. C. s. S. 43 f.) nicht in sich selbst hat, sondern mithin nach Seiten des Seins im absoluten Sein inhärirt und als Werdendes eben dadurch erscheint, dass es in etwas Anderem wird, so dass es nach beiden Seiten hin alle Selbständigkeit verliert und zur blossen Inhärenz herabsinkt. Auf die subjective Erfassungsweise jenes Anderen, Dritten eingehend, fügt denn Platon hier zu den Erörterungen der dialektischen Dialoge noch das Neue hinzu, dass dasselbe demnach eben nur durch einen „Bastardschluss", d. h. wohl „einen blossen Analogieschluss von der Beschaffenheit des Sinnlichen auf die Grundlage desselben"[383]), und nicht sei es durch Erkenntniss oder durch sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung dem Denken zugänglich sei. Es ist daher allerdings auch möglich, dass die obige Theilhaftigkeit desselben am Intelligiblen zugleich seine unsinnliche und sich immer gleich bleibende (τὸ — ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον) Natur bezeichnen soll[384]). — p. 48. E. — 52. D.

383) Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 225.
384) So Könitzer a. a. O. S. 26 f.

Fassen wir nun diesen ganzen Zusammenhang klar ins Auge, so legt Platon unzweifelhaft dar, dass das, worin alles Werdende wird, zugleich, aber nur in Verbindung mit den Ideen, auch das Substrat ist, woraus es wird, und dass er dann ganz dem entsprechend ausdrücklich das letztere als den Raum bezeichnet oder mit andern Worten sagt, dass er keine andere Urmaterie als den blossen Raum anzuerkennen vermöge. Nur wer Einzelnes aus diesem Zusammenhange herausreisst, kann daher die Behauptung festhalten, dass die Materie Platons der allgemeine Urstoff sei, dass er aber allerdings von diesem den Begriff des Raumes nicht logisch zu scheiden vermocht habe. Dann hätte er gerade umgekehrt vorgehen und sagen müssen, dass das, woraus Alles wird, auch das mit einschliesse, worin Alles wird, und unmöglich hätte er dann am Schlusse seiner ganzen Auseinandersetzung nicht etwa beiläufig[385]) die Materie auch als den Raum bezeichnen, sondern diese Bezeichnung gerade als das letzte Ergebniss hinstellen können[386]). Und wie ist es nur möglich, dass man sich für diese Ansicht auf das obige Beispiel des Goldes berufen konnte? Platon nennt mit der absichtlichsten Beziehung auf die Erörterung der Elementarflächen und Elementarkörper im folgenden Abschnitt unter den aus dem Golde zu bildenden Figuren vorwiegend Dreiecke, und bedenkt man nun, dass jene Flächen wirklich bloss mathematische sein sollen[387]), so muss man

---

385) Wie Ueberweg a. a. O. S. 61. behauptet.

386) Und wenn es allerdings auch nicht unmöglich ist, dies letzte Bedenken zu beseitigen, indem man mit Könitzer a. a. O. S. 26. annimmt, τὸ τῆς χώρας ἀεί bezeichne nur, diese dritte Gattung habe immer die Natur der Räumlichkeit, so scheitert diese Erklärung doch an allem Andern.

387) Gerade auf diesen Hauptpunkt ist weder Könitzer noch Bonitz a. a. O. S. 65 f. Anm. 8. noch Ueberweg a. a. O. S. 61. eingegangen, was an dem Letztgenannten um so mehr zu tadeln ist, als Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 254. 258 f., dessen auch von uns vertretene Ansicht er hier widerlegen will, ja ausdrücklich gerade auf ihn dieselbe vorwiegend stützt. Freilich wäre ich auch begierig zu wissen, was er hiegegen vorzubringen vermocht hätte. — Aus dem Obigen erhellt aber auch, wesshalb ich die Auffassung Böckhs Heidelb. Studien a. a. O. S. 28—34, nach welcher die secundäre Materie schlechterdings gar nicht aus dem Raume hervorgeht, sondern nur als bereits fertig in ihn hineingetragen dargestellt werde, so dass das Ganze nur eine mythische Fiction wäre und Platon uns also darüber, woraus denn die Abweichung

doch wohl zugestehen, dass für solche das Substrat, aus dem sie werden, in Verbindung mit den Ideen, aus welchen die bestimmten Dimensionen des Raumes hervorgehen, wirklich der Raum und nichts Anderes als der Raum ist. Wie ist es daher nur möglich, dass selbst Steinhart[388]), welcher diese Leugnung des physikalischen Körpers richtig erkennt[389]), dennoch nur zugeben will, dass Platon vorwiegend an den Raum gedacht, dass ihm aber doch zugleich wider seinen Willen immer wieder der Begriff des Stoffs mit untergelaufen sei! Denn wenn ihm dies, wie wir allerdings später sehen werden, wider seinen Willen wirklich begegnet ist, so kann er doch eben mit seinem Willen nicht vorwiegend, sondern muss ausschliesslich an den Raum gedacht haben. Und wie ist es ferner möglich, dass Steinhart da noch die Frage aufwerfen kann: wie könnte doch aus dem Raume etwas geformt werden? Oder entspricht es nicht etwa der Richtung des ganzen platonischen Systems, dem nur das Ideale das Wirkliche ist, vollkommen, dass, da nun einmal die Körper nicht selbst zu Ideen gemacht werden können, sie wenigstens zu bloss mathematischen Grössen idealisirt werden? Haben denn nicht auch Cartesius und Spinoza das Wesen des Körpers in die blosse Ausdehnung gesetzt und sind dieserhalb eben so von Leibnitz widerlegt worden, wie Platon vom Aristoteles?[390]) Warum soll also das, was bei ihnen sich doch einmal nicht wegleugnen lässst, beim Platon ein so ganz unerträglicher Gedanke sein? Oder ist wirklich irgend Etwas besser zur Versinnlichung des absoluten Nichtseins geschickt als der leere Raum? Denke man sich doch einmal ein sonst leeres Gefäss, so ist noch Luft darin; man pumpe die Luft heraus, so bleibt etwa noch der bloss postulirte Körper, den die Neueren Aether nennen; man denke sich auch diesen hinweg, und Jedermann wird sagen es ist Nichts mehr in diesem Gefässe. Und kein Forscher sollte doch so kurzsichtig sein, nicht zu bedenken, dass dem Pla-

---

der Dinge von den Ideen entsteht, gar nicht aufklärte, gleichfalls nicht zu theilen vermag und gegen sie vielmehr die Einwürfe von Bonitz a. a. O., Könitzer a. a. O. S. 24—28, Ueberweg a. a. O. S. 59 f. in der That meistens ganz triftig finde.

388) a. a. O. VI. S. 118.

389) a. a. O. VI. S. 123.

390) Vgl. bes. Cuno Fischer a. a. O. II. S. 79 ff. und unten Anm. 1643.

ton auch hier eben dieser Begriff aus der älteren Philosophie bereits überliefert war, dass nicht bloss den Atomikern, sondern auch schon den Eleaten Nichtseiendes und Leeres zusammenfielen[391]). Aus dem Sein der letzteren sind bei Platon die Ideen geworden, wie konnte denn aus ihrem Nichtsein bei ihm etwas Anderes als deren Gegentheil, die Materie, werden? Und nun sage uns Einer noch[392]), es sei ein unplatonischer Schluss: da die Ideen das absolute Sein sind, so kann für die Materie nur das absolute Nichtsein übrig bleiben! Erkläre uns, wer dies behauptet, doch erst, warum Platon jeden leeren Raum im Weltall so ängstlich sich zu beseitigen bemüht! S. XV. Oder ist es nicht klar, dass es eben geschieht, damit das Leere nicht doch als solches existire und die ungestaltete Materie doch als solche real sei? Und was heisst denn ferner die Theilbarkeit alles Materiellen bis ins Unendliche anders, als ihre Auflösbarkeit ins Leere? Oder hat nicht Breier einleuchtend gezeigt, dass diese beim Anaxagoras theils noch nicht gezogene theils anderweitig beseitigte Consequenz beim Platon wirklich hervortritt? (s. Thl. I. S. 342 f.) Hier ist Platon auf der Spitze seines Gegensatzes gegen die Atomiker, denen die Materie bekanntlich vielmehr das Volle, Stoffliche war. Aber er muss doch zugleich aus dem eben entwickelten Grunde dafür sorgen, dass diese Auflösbarkeit nie zur wirklichen Auflösung wird und dass die Natur daher in Wirklichkeit doch stets mit Atomen operirt[393]). Beides vereinigt sich ihm nun auf das Folgerichtigste dahin, dass die Elementarkörper doch keine stofflichen, sondern nur mathematische sind, und eben weil er in diesem entscheidenden Wendepunkte seines Systems am Meisten mit den Pythagoreern übereinstimmt, musste dies der vornehmste Grund für ihn sein, einem Mann aus jener Schule den Vortrag seiner Naturphilosophie in den Mund zu legen.

Zu der Darlegung dieser phantastischen Lehre selbst leitet nun der unmittelbar sich anschliessende Absatz p. 52. D.—53. C.

---

391) S. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 400. 403. 425 ff. 439 ff. 583 ff.

392) Wie Ueberweg a. a. O. S. 59. 61. thut.

393) Den atomistischen Charakter der platonischen Elementenlehre, den Prantl Aristoteles über die Farben, München 1849. 8. S. 69. vergebens, indem er sich dabei merkwürdigerweise auf die doch recht eigentlich gerade der mechanischen Physik angehörigen Ausdrücke ξυγκρίνειν und διακρίνειν stützt, wegzuleugnen sucht, hat zuerst Lichtenstädt a. a. O. S. 57 f. erkannt, wenn er aber desshalb glaubt, dass die ganze Darstellung derselben bloss bildlich sei, so irrt er gar sehr.

bereits über, und erst aus ihr gewinnt er daher sein Verständniss. Nur indem man ihn aus diesem Zusammenhange herausriss, konnte man den Einwurf erheben, wie es denn denkbar sei, dass Platon den Raum als bewegt von den in ihn eintretenden Elementen (vgl. schon p. 50. B. C. und unten p. 88. D.) und diese als bewegt durch ihn wie durch eine Worfschaufel hätte darstellen können, gerade als ob die Sache dadurch irgend denkbarer gemacht wäre, wenn man statt des Raumes hier den allgemeinen Stoff setzt. Nachdem Platon dem Körperlichen als solchem alle Bewegung abgesprochen hat, wird er sie ihm hier doch nicht mit einem Male wieder zuschreiben sollen. Die Sache ist ja vielmehr ganz einfach die: im ersten Haupttheil wird die teleologische, im zweiten jetzt die physikalische Seite der Bewegung oder die Bewegung, so fern sie ein Werk der Nothwendigkeit ist, entwickelt, muss also abgesehen von der Idee als eine active und passive Bewegung der Materie selbst geschildert werden. Deutlich zeigt sich dieser Zusammenhang, indem Platon uns eben vermöge dieser elementaren Wechselbewegung aus der primitiven in die secundäre Materie hinüberleitet, um diese nunmehr eben durch die Lehre von den Elementarflächen und Elementarkörpern aus dem Mythos ins Dogma hinüberzuführen. So eben geht die „fremdartige" Darstellung jetzt in die „ungewöhnliche" über, denn ungewöhnlich war den Zeitgenossen Platons überhaupt noch die Anwendung der Mathematik auf die Physik, da die Stereometrie noch in den Windeln lag (s. S. 208), ungewöhnlich ist sie daher erst recht, indem Platon gerade die Stereometrie mit herbeizieht, ungewöhnlich für den gemeinen Verstand ist vollends die Verflüchtigung des physikalischen Körpers zum mathematischen. Nur bei Denen, die auf denselben Pfaden der Bildung wandeln, p. 53. C. D., die also die Ideenlehre mit allen ihren Consequenzen sich anzueignen und daher auch die Nothwendigkeit jener Verflüchtigung zu durchsehen vermögen, kann Platon auf Beifall hoffen. Deutlich hebt er aber auch hier von Neuem hervor, dass auch hier das Walten der „Nothwendigkeit" nach Massgabe von dem des Zweckes und der Vernunft zu beurtheilen, p. 53. D., dass also das vorweltliche Chaos vielmehr als ein aufgehobnes Moment in die geordnete Welt einzureihen sei.

XV. Der zweite Abschnitt des zweiten Haupttheils: von den Elementarflächen und Elementarkörpern, p. 53. C. — 61. C.

Von einem ganz ähnlichen Bedürfnisse wie Platon getrieben, da sie eben so wenig die Körper zu Zahlen, wie er zu Ideen, zu erheben vermochten, hatten bereits die Pythagoreer wenigstens den physikalischen Körper in den bloss geometrischen aufzulösen gesucht. Es ist wesentlich die Lehre des Philolaos[394]), welcher Platon hier, wenn auch mit beträchtlichen Modificationen, nachfolgt, die Lehre nämlich, dass den fünf Elementen die fünf regelmässigen Körper zu Grunde liegen, d. h. genauer, dass die kleinsten körperlichen Bestandtheile des Feuers Tetraeder, der Luft Oktaeder, des Wassers Ikosaeder, der Erde Kuben und des Aethers Dodekaeder sind. Platon hat nun aber nicht, wie man vielfach geglaubt hat[395]), gleichfalls diese fünf, sondern nur die vier Elemente des Empedokles. Denn nicht genug, dass er bisher fortwährend sich ausdrücklich in diesem Sinne erklärt hat, dass ferner sonst seine Lehre von der Proportion der Elemente über den Haufen fallen würde, dass er ausdrücklich p. 58. D.[396]) den Aether nur als eine feinere Art von Luft bezeichnet und selbst die Fixsterne nicht aus Aether, sondern aus Feuer mit einem geringeren Zusatz der anderen Elemente bestehen lässt (S. 382 f.); er spricht es auch gerade in der einzigen Stelle, auf welche man die Annahme dieses fünften Elementes bei ihm begründet hat, p. 55. C., in Wahrheit vielmehr auf das Allerdeutlichste aus, dass das Dodekaeder kein Elementarkörper ist. Denn auf das Weltganze vielmehr, heisst es hier, und nicht also auf die Bildung eines einzelnen Theils desselben oder Elementes verwandte Gott diesen Körper[397]), und zwar indem er

394) Böckh Philolaos S. 160 ff. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 297 ff.

395) So Böckh a. a. O. S. 162. Schömann zu *Cic. de nat. deor.* I, 8, 19 und früher auch Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 258, welcher jetzt 2. A. II. S. 513 f. das Richtige hat.

396) Man sehe auch die weiter unten aus dem Phädon und Kratylos anzuführenden Stellen.

397) Freilich bezeichneten auch die Pythagoreer den Aether als das Element des Weltganzen, und so schliesst sich Platon entfernter auch hier noch an sie an; aber dies kann doch wohl bei ihnen nur den Thl. I. S. 236 f. Anm. 391. entwickelten Sinn haben.

dies All mit Bildern ausmalte (ἐκεῖνο διαζωγραφῶν)[398]). Dass diese Bilder die Gestirne und vorwiegend die Fixsterne sind, würde man von selber errathen, auch wenn es nicht aus p. 40. A. ausdrücklich erhellte, und da das Dodekaeder von allen Körpern der Kugel am Aehnlichsten ist, da ferner die Weltkörper keine vollständigen Kugeln sind (s. S. 210. 381.), so ist es wohl möglich, dass eben dies Letztere hiermit angedeutet sein, dass es heissen soll, die Sterne seien mehr Dodekaedern, als Kugeln gleich. Und hiezu kommt denn noch, dass die Thl. I. S. 461. von mir selber aus der unrichtigen Voraussetzung von fünf Elementen bei Platon falsch gedeutete Stelle des Phädon p. 110. B., dass die Erde als Weltkörper aus zwölf Streifen von verschiedener Farbe gleich einem eben so abgetheilten Lederball bestehe, offenbar die vorliegende eben so sehr beleuchtet, als von ihr Licht empfängt. Denn so viel ist allerdings von unserer obigen Erklärung richtig, dass ohne Zweifel eben hiermit auch dort auf das pythagoreische Dodekaeder hingewiesen wird. Was dort von der Erde gesagt ist, das scheint also hier auch auf jedes andere Gestirn übertragen zu werden und konnte es auch, so fern jedes derselben nicht bloss aus einem einzigen Elemente zusammengesetzt ist und daher bei ähnlichen Unebenheiten der Oberfläche dieselbe theils mit Feuer, theils mit Wasser, theils mit Luft und theils mit Erde vorwiegend ausgefüllt zeigen muss. Ja, wir tragen kein Bedenken den Ausdruck Platons noch strenger zu nehmen und wirklich die ganze Weltkugel selbst herbeizuziehen. Denken wir nämlich bei jenem „Ausmalen" vorzugsweise an die zwölf Sternbilder des Thierkreises, so kann man sich nach ihnen auch die Weltkugel als in zwölf gleiche Kugelausschnitte zerfallend vorstellen, und denkt man sich dann dieselbe mit den sechs dazu nöthigen grössten Kreisen auf der Oberfläche

398) Martin a. a. O. II. S. 245—247. vgl. 140 ff., Brandis a. a. O. II. a. S. 377 f. Anm. 9, Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 513. Anm. 5. und Steinhart a. a. O. VI. S. 123., welche ganz mit mir darüber einverstanden sind, dass Platon nur vier Elemente anerkennt und das Dodekaeder also kein Elementarkörper ist, übersetzen das διαζωγραφεῖν so, dass es heisst, Gott habe nach dem Dodekaeder den Plan des Weltalls entworfen und diese Figur der des letztern zu Grunde gelegt, „so fern sich nämlich um das Dodekaeder leichter, als um jeden andern von den fünf regelmässigen Körpern eine Kugel beschreiben lässt." Was mich abhält dieser Erklärung zu folgen, ist, dass meines Wissens διαζωγραφεῖν nicht diese, sondern die im Text von mir festgehaltene Bedeutung hat.

der Kugel bezeichnet, so kommt für sie ganz dieselbe Gestalt heraus, wie für jedes einzelne Gestirn, eine Gestalt, durch welche die Kugel noch grössere Aehnlichkeit mit dem Dodekaeder erhält, als sie schon an sich hat. Platon kommt eben mit seiner mathematischen Construction der Elemente ins Gedränge, indem die arithmetische Seite derselben, die Proportion mit ihren vier Gliedern, nicht mit der geometrischen, der Fünfzahl der regelmässigen Körper, in Einklang zu bringen ist, und er hilft sich, freilich nicht sehr glücklich, durch die angedeutete Spielerei aus der Verlegenheit[399]).

Aber auch die Herleitung der Elementarkörper aus den beiden Elementardreiecken ist nur auf die vier anderen regelmässigen Körper anwendbar, wogegen die Grundfläche des Dodekaeders, das regelmässige Fünfeck, sich aus keinem von beiden rein zusammensetzen lässt[1400]), und dieser Umstand beseitigt den letzten Zweifel und beweist zugleich, dass die Lehre von diesen beiden Elementardreiecken nicht auch schon dem Philolaos angehört, sondern dem Platon eigenthümlich ist. Man sieht hierin deutlich das Streben des Letzteren, der ganzen Lehre einen möglichst streng wissenschaftlichen mathematischen Charakter zu geben. Daher bleibt er eben nicht bei den Grundflächen jener vier Körper als eigentlichen Elementarflächen stehen, sondern hebt hervor, dass diese sowie alle geradlinigen Flächen sich noch wieder in Dreiecke und jedes Dreieck noch wieder in zwei rechtwinklige zerlegen lasse. Rechtwinklige Dreiecke müssen also die wahren und letzten Flächenelemente sein, aber unter diesen ragen noch wieder das gleichschenklige und dasjenige ungleichseitige, dessen Hypotenuse doppelt so gross ist, als die kleinere Kathete, als die normalsten Formen hervor, und so lässt sich denn in der That die Grundfläche des Kubus, das Quadrat, in zwei oder in vier gleichschenklige, die jener drei andern regelmässigen Körper, das gleichseitige Dreieck, in zwei oder in sechs so geartete ungleichseitige rechtwinklige Dreiecke zerlegen. Und zwar geht Platon bis

---

399) S. Martin a. a. O. II. S. 246.

1400) Dies Alles erkennt jetzt auch Zeller am eben angef. O. an, nachdem er noch im 1. Bd. der 2. A. S. 298 anderer Ansicht war, und bemerkt sehr richtig, dass sonach auch die Lehre vom Uebergang der Elemente in einander erst von Platon, theilweise nach Herakleitos Vorgange, aufgestellt ist.

zu der letzteren Zerlegung fort, um eben wirklich die kleinsten Theile zu gewinnen[401]). Aus diesen Flächen sieht er nun ausdrücklich — und zwar wiederum nach pythagoreischem Vorgange[402]) — p. 55. B. die Elementarkörper als zusammengesetzt und nicht bloss als durch sie begrenzt an, ein neuer schlagender Beweis dafür, dass ihr letztes Substrat ihm eben nur der blosse Raum ist[403]). Er verkennt aber auch keineswegs, dass man, consequent auf diesem Wege noch weiter gehend, auch die Fläche aus Linien und die Linie aus Punkten zusammensetzen müsste, womit denn eben die Theilbarkeit alles Materiellen bis ins Unendliche, die Auflösbarkeit alles Vollen ins Leere ausgesprochen ist. Denn ausdrücklich heisst es p. 53. D.: die noch ursprünglicheren Urbestandtheile, als jene beiden Dreiecke selber sind, kennt nur Gott und von den Menschen etwa nur der, den er lieb hat. D. h. nur der Idee gegenübergehalten, erscheint die Materie in dieser ihrer Nacktheit als leerer Raum, und der Gottgeliebte, d. i. der in die Idee sich versenkende Philosoph muss allerdings in letzter Instanz diese wissenschaftliche Abstraction, diesen „Bastardschluss“ vollziehen, aber eben damit zugleich daran festhalten, dass doch thatsächlich nie eine weitere Auflösung, als bei den drei anderen Elementen in ihre Elementardreiecke und bei der Erde gar nur in ihre Elementarkörperchen Statt finden kann, so dass also bei ihr schon diese wirkliche Atome sind[404]). Hiefür liefert nun das Folgende den Beweis.

Nachdem nämlich Platon erstens bis p. 54. B. die beiden Elementardreiecke entwickelt und dann zweitens die Entstehung

401) Man vgl. die genauere Ausführung, welche ich in meiner Uebers. S. 851—856. nach Böckh *De Plat. corp. mund. fabr.* S. XVIII—XXIII und Martin a. a. O. II. S. 234—245 gegeben habe. Dass übrigens Platon hier überall nur auf geradlinige Figuren Rücksicht nimmt, bedarf der von Martin versuchten Erklärung nicht: es versteht sich von vorn herein, dass die vollkommneren, kosmischen Massen kugelförmig, die unvollkommneren, bloss elementaren, die nur ihre Theile sind, geradlinig sein müssen.

402) S. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 275 f.

403) S. Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 258 u. bes. die treffende Beweisführung 2. A. II. S. 515. Anm. 1.

404) Könitzer a. a. O. S. 30. urtheilt daher ganz richtig, dass die noch ursprünglicheren Principien eben die Ideen der Elemente und die Materie sind.

der Elementarkörper aus ihnen (bis p. 55. C.) dargelegt hat, vertheilt er **drittens** die letzteren unter die vier Elemente und folgert daraus die verschiedenen Beschaffenheiten derselben, p. 55. D.—56. B. Das Feuer ist darnach das aus den kleinsten Bestandtheilen zusammengesetzte, leichteste und flüchtigste oder beweglichste Element, sowie dasjenige, welches die spitzesten Ecken und schärfsten Kanten hat, daher auch das eindringlichste und am Meisten zersetzende, dann folgt die Luft, dann das Wasser, dann die Erde in allen diesen Beziehungen[405]). Und da die Erde aus anderen Elementardreiecken besteht, als die drei übrigen, so berichtigt Platon jetzt ausdrücklich die p. 49. B. C. gemachte vorläufige Annahme (daher heisst es auch dort nur: *ὡς δοκοῦμεν*) eines steten Kreislaufes des Werdens aller vier aus einander, indem er denselben vielmehr auf jene drei beschränkt, p .54. B.—D. vgl. schon 53. E.[406]) Hierauf werden dann beide Gesichtspunkte dahin vereinigt, dass **viertens** die Bedingungen näher entwickelt werden, unter denen eine Auflösung und Umbildung der vier Elemente durch einander Statt finden kann. Eine weit kleinere Feuermasse kann eine weit grössere Luft- oder gar Wasser- und vollends Erdmasse zersetzen, und zwar die beiden ersteren auch in ihre Elementardreiecke und mithin dergestalt, dass diese wieder zu Tetraedern oder Feuerkörperchen zusammentreten, so dass also der Verbrennungsprocess von Luft und Wasser zugleich ein Verwandlungsprocess in Feuer ist. Analog steht die Luft dem Wasser und der Erde und von diesen wieder das erstere der letztern gegenüber. Zur Auflösung der flüchtigern Elemente durch die festern, bei welcher wieder Feuer in Luft und Feuer und Luft in Wasser übergehen können, gehört daher eine ganz überwiegende Masse der letztern. Eine theilweise Verbindung beider Erscheinungen giebt die Verwandlung von Feuer und Wasser in Luft, und der Uebergang aller dieser drei Elemente in einander regelt sich nach dem Verhältniss der Zahl der Elementardreiecke, die zur Bildung jedes der drei Elementarkörperchen erforderlich sind, 24, 48 und 120=½, 1, 2½[407]). Sind endlich die Massen der schwereren und festeren

405) Vgl. **Martin** a. a. O. II. S. 249 f. **Zeller** a. a. O. 2. A. II. S. 515 f. bes. 516. Anm. 1.

406) Vgl. **Martin** a. a. O. II. S. 250 vgl. 173 f.

407) Vgl. **Böckh** a. a. O. S. XXIV. **Martin** a. a. O. II. S. 250 f. **Könitzer** a. a. O. S. 32.

Elemente nicht entschieden genug im Uebergewicht, um zu siegen, aber noch immer hinlänglich genug, um nicht sofort zu erliegen, so entsteht ein heftiger Kampf der Elemente. — p. 56. D. — 57. C. —

Hier nun kommt Platon auf die Bewegung der Aufnehmerin (δεχομένη) zurück, durch welche, wie er hier hinzusetzt, die elementaren Massen zu diesem Kampfe und dieser gegenseitigen Auflösung an einander getrieben werden, und während es im Vorigen ganz einfach hiess, sie worfle sie auseinander an ihre natürlichen Orte, kommt hier schon die Vermittlung hinzu, dass dies eben erst dadurch geschieht, indem in Folge dieses Zusammentreibens die obigen Vorgänge erfolgen und die in ein anderes Element aufgelöste Masse eben durch diese Auflösung ihren eignen Ort verändert und in den des ersteren übergeht, so dass, eben weil dieses Zusammentreiben ein stetes ist, auch eine stete Ortsveränderung der Elemente im Weltall zugleich mit einer steten Veränderung ihrer quantitativen Vertheilung und auch einer steten qualitativen Verwandlung, jedoch mit Ausschluss der Erde, Statt findet; p. 57. C. Dieselbe Wirkung wird nun aber fünftens in der Erörterung der physikalischen Bedingungen von Bewegung und Ruhe überhaupt, p. 57. D. — 58. C., vielmehr dem kosmischen Umlauf des Weltalls zugeschrieben, durch welchen eben die Elemente so auf einander gedrängt werden, dass kein leerer Raum übrig bleibt. Diese äussere Bewegung des Weltganzen in demselben Raume ist es folglich, welche im Vorigen die Bewegung des Raumes selbst genannt wurde, so fern eben der Raum als das Substrat der Körperwelt es ist, der diese, wie wir sahen, zunächst rein geistige Bewegung auch eine körperliche oder räumliche zu werden zwingt, die dann eben ihrerseits die stete Ortsveränderung der Theile innerhalb ihrer hervorruft. Nicht vergebens ist Platon schon p. 56. B. C. vgl. 53. E. auch auf die Proportion der vier Elemente zurückgegangen, von der er uns dort nunmehr ausdrücklich belehrt, dass sie sich auf ihre Massen und Bewegungen bezieht, welches Letztere nach dem jetzt Dargelegten denn auch voraussetzt, dass sie auch auf die vorhin entwickelten Beschaffenheiten sich mit erstreckt[408]) — τὰς ἄλλας δυνάμεις „ihre sonstigen Kraftäusserungen" setzt Platon daher auch hinzu — nicht vergebens hat er dort wiederholt, dass die

408) Nicht aber, wie Böckh a. a. O. S. XXV annimmt, bloss auf diese.

Nothwendigkeit nicht selbständig, sondern nur in Verbindung mit der Thätigkeit Gottes und unter ihrer Leitung selber thätig war. Und nun nehme man noch den Widerspruch hinzu, dass die Materie, welche doch factisch nach dem nunmehr Entwickelten nur in und mit den Atomen existirt, doch auch umgekehrt von eben diesen letztern, den in sie eingegangenen Abdrücken der Idee, in Bewegung gesetzt werden soll! Es kann diese Bewegung ja offenbar, wie auch schon aus p. 50. C. (s. S. 406 f.) hervorgeht, zunächst nichts Anderes sein, als eben ihr Uebergang in die Atome selbst. Nun aber liegt dieser Uebergang oder die secundäre Materie in der That allem Werden bereits vorauf oder jenseits desselben, denn sonst müsste eine stete Auflösung in die Urmaterie und eine ebenso stetige Wiederherstellung aus derselben Statt finden. Das Werden selbst ist nun aber bereits ein anfangs- und endloser Act, jener ihm noch vorausliegende Uebergang also ein stetes ewiges Gewordensein. Nicht bloss das Weltall als Ganzes hat also bereits die Auflösung des Werdens ins Sein vollzogen, sondern auch in den Elementarmassen, aus denen es hervorgeht, ist der herakleitische Fluss des Werdens zum Stehen gebracht. Was der Parmenides (s. Thl. I. S. 347 ff.) vom ausserzeitlichen Uebergang lehrte, hat hier seine physikalisch-mathematische Detaillirung und Vermittlung gefunden. Nur in dem Mittelgebiet zwischen jenen beiden äussern Enden liegt der Kreislauf des Werdens, und selbst hier ist er auf drei der Elemente beschränkt, und die Erde ist dagegen, wie als Weltkörper, so auch als Element zur festen, ruhenden Basis des ganzen körperlichen Daseins erhoben. So beschränkt denn Platon selbst in diesem elementaren Gebiete das volle, dynamische Werden des Herakleitos, und vollends in den abgeleiteten Dingen führt er es vollständig auf blosse Mischung und Sonderung zurück und stellt sich ganz auf den physikalischen Standpunkt des Empedokles, der Atomiker und des Anaxagoras. Und das ist kein Wunder, denn gerade wie diese [409]) wollte auch er das strenge eleatische Sein nicht aufgeben, nebenbei aber doch in der Einheit desselben die Vielheit erhalten. Es ist ganz atomistisch, wenn er ausserdem die besonderen aus jenen vier Urgattungen sich bildenden Arten, d. h. also zunächst die meteorischen und mineralischen Körper, nur noch

409) S. darüber die betreffenden Abschnitte im 1. Bd, von Zellers Phil. d. Gr.



durch die verschiedene Grösse der Körperchen eines jeden Elements zu unterscheiden vermag, p. 57. C. D., zugleich aber diese Verschiedenheit dadurch begrenzt, dass jedes einzelne vor Kleinheit bereits unsichtbar ist, p. 56. B. C. Ohnehin muss nach dem Obigen auch das grösste Tetraeder kleiner als das kleinste Oktaeder sein u. s. w.[410]), so dass auch dies durchschnittliche Grössenverhältniss sich in die Proportion aller vier einfügt[411]), und das ist denn auch wohl der Grund, wesshalb Platon diesen Uebergang zu den besonderen Arten schon hier (p. 57. C. D.) einschiebt, während doch zwischen denselben und die Erörterung der letzteren noch erst die der Entstehung von Ruhe und Bewegung tritt.

Es ist aber auch geradeswegs festzuhalten, dass die Bewegung und Erschütterung, in welche die Materie die Elemente setzt, d. h. also das Werden, welches aus jenem Gewordensein hervorgeht, die stete gegenseitige Zersetzung, Um- und Neubildung der Elemente, auch mit der, in welche sie durch die letzteren versetzt wird, identisch ist und sein muss, so fern ja hiemit eine stete innere örtliche und räumliche Circulation, eine stete Ortsveränderung innerhalb des Weltalls hervorgerufen wird. Die räumliche Natur der Erscheinung ist es ja eben, durch welche die rein intelligible Bewegung der Idee innerhalb ihrer auch in das Werden sich umsetzt. Ausdrücklich heisst es ja p. 52. E., dass die Materie in allen ihren Theilen bewegt wird, und als ihre Theile werden eben ausdrücklich p. 51. B. schon die Elemente beschrieben, Theile ihr also nur in so fern beigelegt, als sie schon in ihre secundäre Gestalt übergegangen ist. Der Sinn jener Wechselbewegung ist daher nur der, dass einerseits in der Einwirkung der Idee auf die Materie die letztere aus dem Nichtsein ins Werden hinübergeführt wird und dass andererseits umgekehrt die Materie daran Schuld ist, wenn die Idee aus der Form des Seins in den Schein des Werdens übergeht[412]). Diese Einwirkung der Idee auf den Raum oder

---

410) Martin a. a. O. II. S. 254. Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 516. Anm. 2.

411) Aber keineswegs das Einzige ist, was an den vier Elementen in der obigen Proportion steht, wie Martin a. a. O. I. S. 345 zu glauben scheint.

412) Wenn daher Steinhart a. a. O. VI. S. 122. dem Platon vorwirft, er selbst sei sich hier nicht hinlänglich klar gewesen, so ist dies ein entschiedener Irrthum.

die Abdrücke derselben in ihm oder, wie es p. 52. E. heisst, die den Raum erfüllenden Kräfte (δυνάμεις) sind nun eben die Elementarflächen und in zweiter Linie die Elementarkörper, wobei noch besonders zu beachten ist, dass δύναμις vorzugsweise die zweite Potenz oder das Quadrat, eben damit aber auch wohl überhaupt die Fläche als das Product zweier Dimensionen bezeichnet. Derselbe Ausdruck kehrt daher auch p. 56. C. von den verschiedenen Eigenschaften der Elementarkörper wieder, da diese eben darauf beruht, ob Elementardreiecke der einen oder der andern Art und in welcher Zahl sie zu ihrer Bildung verwandt sind. So bezeichnet also die Unähnlichkeit und das verschiedene Gewicht der den Raum erfüllenden Kräfte eben die inzwischen entwickelten entgegengesetzten Eigenschaften der vier Elemente, wie dies denn jetzt p. 58. A. auch ausdrücklich ausgesprochen und nunmehr eben so ausdrücklich gerade hieraus das Werden hergeleitet wird. Das Gleichartige löst sich nicht auf und versetzt sich daher auch nicht in Ortsveränderung, daher eben hat jedes Element seinen natürlichen festen Ort im Weltall, wohl aber eben hiernach ein Element das andere in der schon beschriebenen Weise, zu welcher jetzt nur noch hinzugefügt wird, dass durch die Kreisbewegung des All nicht bloss die kleinern Elementarkörper, also in erster Linie die des Feuers, in zweiter der Luft, in dritter des Wassers in die leeren Zwischenräume zwischen den grössern hineingedrängt werden, sondern eben durch dies Aufeinanderdrängen auch die Feuerkörper zersetzend in das Innere der Luft- und Wasser- und die Luft- in das der Wasserkörper eindringen und so durch diesen verstärkten Druck auch die Erdmassen wenigstens in ihre Kuben aus einander und so beständig theilweise von ihrer natürlichen Stelle verdrängen, so dass in Folge dessen kein Element sich ganz an dieser Stelle, sondern Alles in steter Circulation oder Wirbelbewegung befindet, was wieder ächt atomistisch ist. So erst wird auch die secundäre Erscheinung möglich, dass elementare Massen aus kleinern durch solche aus grössern Corpuskeln zersetzt werden können.

Hier entsteht nun aber eine Schwierigkeit. Tetraeder, Oktaeder, Ikosaeder und Kuben können nicht so an einander rücken, dass keine leeren Zwischenräume bleiben. Keine Kugel lässt sich ferner durch geradlinige Figuren vollständig ausfüllen. Alle diese Körperchen müssen endlich, wenn ein Eindringen der Tetraeder in das Innere der Oktaeder und Ikosaeder und der Oktaeder in das

der Ikosaeder Statt finden soll, wenigstens annäherungsweise innerlich hohl sein, und das dürfen sie endlich andererseits doch auch wieder nicht, wenn sie nicht bloss durch Flächen begrenzt, sondern auch aus diesen sie begrenzenden Flächen zusammengesetzt sein[413]) sollen. Die Lösung dieser Widersprüche ist nur möglich, wenn man annimmt, dass die Ableugnung alles Leeren innerhalb des Weltalls doch nur eine relative sein soll[414]). Der leere Raum ist eben nicht ein für alle Mal erfüllt, sondern eben durch jenes stete Auf- und Ineinanderdringen der Elemente in einem beständigen Aufgehoben-, Gestaltet- und Erfülltwerden, in einem steten wechselnden Uebergange aus dem Nichtsein ins Sein begriffen, und wie die Elementarkörperchen selber so klein sind, dass in ihnen offenbar der Unterschied der Dimensionen schon im Uebergange in die punktuelle Indifferenz, also ins Leere sich befindet, so dass man eben so gut sagen kann: diese Körper haben keine Dicke mehr[415]), als: die sie begrenzenden Flächen haben schon Dicke, und diese Körper bestehen mithin auch aus ihnen[416]); so ist eben damit auch umgekehrt das Leere in und zwischen diesen Körperchen so klein, dass es schon im Verschwinden begriffen ist. Es ist also gerade das hinter der platonischen Atomistik liegende dynamische Moment der unendlichen Theilbarkeit alles Materiellen, durch welches dieselbe sich so eigenthümlich gestaltet[417]). Der teleologische Idealismus, dem Platon huldigt, zwingt ihn jenen todten Mechanismus des Stoffs durch einen Zusatz von herakleitischer Dynamik, von welcher eben der obige Gedanke von dem innern Gegensatz der Elemente, welcher allem Werden zu Grunde liegt, herstammt, und von pythagoreischer Verflüchtigung des Physikalischen ins Mathematische wieder zu paralysiren. Und eben so verbindet sich auch schon im Bereich der Ideen selber die Inhärenz aller in der

---

413) Vgl. Martin a. a.O. II. S. 255 f. vgl. m. 240 f. Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 517. Anm. 2. Etwas unklar äussert sich Steinhart a. a. O. VI. S. 122.

414) Wie auch Zeller am eben angef. O. thut.

415) Könitzer a. a. O. S. 29 f.

416) Diese Ansicht Martins a. a. O. II. S. 241. hätten daher Könitzer am eben angef. O. und Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 515. Anm. 2. nur in so fern verwerfen dürfen, als Martin Platons Bestreitung des leeren Raumes für eine absolute hält, in welchem Falle diese Ansicht allerdings ganz willkürlich ist.

417) Wie dies Könitzer am eben angef. O. sehr richtig hervorhebt.

höchsten mit der Atomistik des Fürsichseins jeder einzelnen, wenn wir Thl. I. S. 347 ff. recht gesehen haben, nur dadurch mit einander, dass auch ihnen noch ein abgeschwächter Rest oder, so zu sagen, das *caput mortuum* des lebendigen herakleitischen Processes verbleibt, dass eben jenes ewige Gewordensein der Elementarflächen und Elementarkuben durch das ihre gesetzt ist und so die Inhärenz der Dinge in ihnen erst vollständig wird.

So weit ist denn also diese ganze Theorie in sich widerspruchslos, und nur der unvermeidliche Widerspruch bleibt, dass, wenn einmal blosse geometrische Figuren bereits exact sein sollen, es dann doch wenigstens auch alle sein müssten, und dass ferner, wenn das Weltall räumlich begrenzt sein soll, wie Platon es offenbar, vermöge der Kugelgestalt desselben, schildert und schildern muss, die Frage sich erhebt, ob dann nicht eben doch wenigstens ausserhalb desselben der leere Raum ins Grenzenlose sich ausdehnt. Es ist dagegen kein Widerspruch, wenn die elementarischen Massen und selbst noch die zunächst aus ihnen zusammengesetzten meteorischen und mineralischen Dinge ohne besondere Beseelung und dass doch wenigstens die ersteren offenbar vollkommener sind als die einer solchen theilhaftigen organischen Einzelwesen, denn sie bilden ja in ihrer Gesammtheit den Körper der Weltseele selbst, welcher so in steter innerer Circulation begriffen ist gleich den Säften der Thiere und Pflanzen — daher denn auch aus ihr später höchst künstlich neben manchen anderen Erscheinungen der unorganischen Natur (p. 79. E ff.) der Athmungs- und Blutbildungsprocess p. 77. E. — 79. E. 80. D. und sodann auch die weitere Ernährung p. 80. E ff. hergeleitet wird (s. XVII.) und eben so demgemäss auch die richtige Pflege des Körpers p. 88. C ff. — aber so, dass diese Circulation hier ein einziger das Ganze unmittelbar erfüllender Process ist. So belebt der Platonismus auch das Todte und Unorganische vermöge seines makrokosmischen Charakters, zu dessen Erzeugung fast alle Elemente der frühern Philosophie, die in die platonische übergingen, zusammenwirkten, aber er thut es eben damit nothwendig auf Unkosten des Organischen und durch das widersprechende Mittel einer todten Atomistik, welche die organischen Functionen in bloss mechanische verwandelt — ganz dieselbe Doppelseitigkeit, die uns auch in der ethischen Sphäre bereits entgegengetreten ist.

Die äussere Kreisbewegung des Weltalls ist es, welche die

Gesammtmasse desselben stets unverändert beisammen erhält, und ein Gleiches gilt natürlich in vermindertem Masse auch von der der einzelnen Gestirne (s. o. S. 382 f.). Erst die jetzt entwickelten Eigenschaften der Elemente erklären uns nun aber auch, wesshalb die Erde als Weltkörper, eben weil sie vorwiegend aus dem schwersten und schwerbeweglichsten gleichnamigen Elemente besteht, ohne eigentliche kosmische Bewegung ist, und wesshalb die andern Gestirne vorwiegend aus Feuer zusammengesetzt sein müssen, eben weil dieses umgekehrt das leichteste und beweglichste ist, und schon oben (S. 382 ff.) haben wir mit vorgreifender Rücksichtnahme auf ihre verschiedene elementare Zusammensetzung die steigende Unvollkommenheit derselben vom Umkreis bis zur Mitte des All zu erklären gesucht. Hieraus folgt nun aber auch, welches die natürlichen Orte der vier Elemente sind, denn das Wasser hat den seinen selbstverständlich mehr nach der Mitte zu, es bedeckt zum grössern Theile die Oberfläche unseres Weltkörpers, die Luft mehr nach dem Umkreise: der atmosphärischen mit Wasserdünsten geschwängerten schliesst sich die reinere, der Aether, an, in welchen nach Phäd. p. 109. B. 111. A. B. schon die höchsten Spitzen unserer Erde hineinragen, und welche also offenbar die Planeten- und selbst noch Fixsternregion ausfüllt[418]), so weit dies eben nicht durch diese Weltkörper selbst geschieht, natürlich aber je näher dem Umkreis, desto heller und feuriger wird.

Allein wie kann es überhaupt bei bloss mathematischen Körpern einen Unterschied zwischen Schwer und Leicht geben? Platon selbst sucht ja p. 62. C.—63. E. ganz consequent denselben in einen bloss relativen zu verwandeln. Schwer ist, sagt er dort, was nach unten fällt, leicht, was nach oben steigt; nun giebt es aber in einer Kugel, also auch im All kein absolutes Oben und Unten; folglich ist jedes Element schwer innerhalb seines natürlichen Ortes und leicht ausserhalb desselben, und Beides zusammen oder die Schwere

418) Möglich ist es auch, dass die Fixsterne, wie ich Jahns Jahrb. LXXV. S. 590. angenommen habe, geradezu von Feuer nach Platons Ansicht umgeben sind. Eben dort haben die Ansichten Stallbaums *Diatribe in mythum Platonis de divini amoris ortu*. Leipzig 1854. 4. S. 27 ff. und Martins a. a. O. II. S. 138—146, welchem letztern Brandis a. a. O. II. a. S. 349. Anm. yyy beistimmt, von drei besonderen (nach Martin sogar mit Dämonen bevölkerten) Hohlkugeln aus Wasser, aus atmosphärischer Luft und aus Aether bereits ihre Widerlegung gefunden, welcher Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 519 f. Anm. 3. ganz beistimmt.

überhaupt ist eben nur das Streben eines jeden nach diesem Orte oder die Anziehung des Verwandten. Platon ist der Einzige im Alterthum, welcher die Schwere richtig auf die Anziehung zurückführt, aber fälschlich auf die Anziehung des Verwandten[419]). Nichts desto weniger darf er aber doch dem Element der Erde in so fern grössere Schwere, d. h. Trägheit in der Behauptung ihres Ortes, zuschreiben, als einmal die Gesammtmasse derselben die bedeutendste[420]) und eben so die kubischen Elementarkörperchen die grössten und sodann durch ihre Zusammensetzung vor dem Kreislauf des Uebergangs der drei anderen Elemente in einander geschützt sind. Er übersieht aber[421]), wie es scheint, dass damit jener Unterschied doch bis zu einem gewissen Grade wieder ein absoluter wird, und dass dann eben doch ein natürliches Oben und Unten im Weltall, der Umkreis und die Mitte desselben oder die Fixstern- und die Erdregion, eintritt. Auch im Kratylos p. 410. B. C. wird übrigens der Aether bereits als der obere Luftraum bezeichnet[422]).

Die im Bisherigen entwickelten allgemeinen physikalischen Grundsätze führt Platon jetzt in der complicirten Gestalt, wie sie sie in der speciellen und zwar zunächst sechstens der unorganischen Physik, p. 58. C.—61. C., annehmen, näher aus. Indem wir hier das Einzelne übergehen[423]), mag nur bemerkt sein, dass er die ausdehnende Kraft des Feuers daraus erklärt, dass die Körperchen desselben die spitzigsten und kleinsten und daher die eindringlichsten sind, dass er den Unterschied des Wassers in flüssigem und in gefrornem Zustande durch das Vorhandensein oder die Aussonderung von Luft und Feuer erklärt, so fern er die Wärme wie das Licht nur für besondere Arten des Feuers hält, überdies aber auch offenbar darauf Rücksicht nimmt, dass bei atmosphärischen Niederschlägen auch die Flamme selbst, der Blitz, hervorbricht[424]). Wir

419) Vgl. über dies Alles Martin a. a. O. II. S. 272—280.

420) Denn je grösser die absolute oder relative Masse jedes Elements, desto entschiedner ist natürlich auch dies Streben von ihr.

421) Und mit ihm thut es Martin.

422) Martin a. a. O. II. S. 142.

423) Mit Verweisung auf Martin a. a. O. II. S. 257—268 und unsere Uebers. S. 860—862. Der Ausdruck unorganische Physik im Texte ist übrigens allerdings nicht ganz genau, da p. 59. E f. auch von den Pflanzensäften die Rede ist.

424) Martin a. a. O. II. S. 267. irrt, wenn er unter der verdichteten, allein noch durch und in Feuer auflöslichen Luft das Gewölk und

heben ferner hervor, dass er eine ähnliche Mischung auch in den Pflanzensäften annimmt, die er offenbar als das Ergebniss eines Koch- und Gährungsprocesses betrachtet, und namentlich, dass er die Metalle zu den Wasserarten rechnet. Dies Letztere erklärt sich daraus, dass sie nur durch Feuer schmelzbar sind. Es giebt nun freilich auch nur noch durch Feuer schmelzbare Erdarten, wie Thon und Gestein, zu diesen aber können die Metalle nicht gehören, da sie sich vielmehr im Gestein finden, wozu noch kommt, dass nur die noch immer Wassertheile bei sich führenden steinartigen Massen, welche allein durch Feuer sich schmelzen lassen, eben durch diese Schmelzung in einen ganz ähnlichen Zustand der Flüssigkeit übergehen wie die Metalle, so z. B. das Glas und die sogenannten brennbaren Minerale, p. 61. B., wie z. B. die Lava oder was sonst p. 60. D. gemeint sein mag, wogegen bei der Zersprengung der ganz wasserlosen und nur noch lufthaltigen Gesteine durch Feuer ein solcher nicht eintritt[425]). Von einer wirklichen chemischen Mischung kann bei dieser ganzen Art von Atomistik nicht die Rede sein, Alles bleibt nur ein mechanisches Gemenge, über dessen Beschaffenheit die Vergrösserung oder Verkleinerung des Zwischenraums der Corpuskeln, vermöge deren sie für die der andern theils noch Platz gewähren und theils nicht mehr, allein entscheidet, auf welcher auch allein der Unterschied der Ausdehnung und Zusammenziehung, Verdichtung und Verdünnung der Gesammtmassen, der lockreren oder härteren Erde u. s. w. beruht. Ja, es fehlt auch an Inconsequenzen[426]) und durch die Erscheinung leicht widerleglichen Behauptungen[427]) nicht.

---

folglich auch die Wetterwolke versteht und sonach hierin eine Erklärung des Gewitters findet. Gewölk ist vielmehr die schon mit Wasserdünsten geschwängerte Luft, p. 66. E., die am Meisten verdichtete ist aber gerade die, welche vielmehr nur noch für Feuerkörper die Zwischenräume darbietet, also nicht die dicke, sondern gerade die heitere, trockene und heisse, sich also bereits in Wärme auflösende Luft.

425) Dass gewisse Erdarten nur in so fern durch Feuer schmelzbar sind, als sie immer noch Wasser enthalten, habe ich a. a. O. S. 860. Anm. 216. offenbar mit Unrecht behauptet und ist diese Anm. nach dem Obigen zu berichtigen.

426) S. Martin a. a. O. II. S. 258. vgl. meine Uebers. S. 860. Anm. 214. u. S. 863. Anm. 237.

427) S. Martin a. a. O. II. S. 266., vgl. meine Uebers. S. 862. Anm. 228.

XVI. Der dritte Abschnitt des zweiten Haupttheils: Theorie der Sinneswahrnehmungen, p. 61. C. — 68. E.

Nunmehr geht denn Platon zur organischen Natur über und knüpft mithin an den Schluss des ersten Haupttheils wieder an. Und zwar rechtfertigt er dabei ausdrücklich den Gang, den er nehmen will. Er giebt nicht sofort eine Zergliederung des menschlichen und thierischen Organismus, obwohl er dieselbe doch bei der der Sinneseindrücke zu Grunde legen und voraussetzen muss und die sinnliche Wahrnehmung eben selbst nur eine Thätigkeitsäusserung dieses Organismus ist; er überlässt sie vielmehr einem dritten Haupttheil, in welchem die teleologische und physikalische Erklärung zu gleichen Theilen gehen. Er schliesst vielmehr die physikalische, ganz auf die Elementenlehre gebaute Theorie der Sinne, deren auf das Gesicht im Allgemeinen bezügliche Partie er zusammt der teleologischen Seite des Ganzen oder wenigstens der höheren Sinne schon am Schlusse des ersten Haupttheils vorweggenommen hat, auch unmittelbar an die Elementenlehre an. — p. 61. C. D. — Es ist wahr, der Zweck der niedern Sinne kommt in Folge dieser Anordnung gar nicht ausdrücklich zur Darstellung, und man muss aus dem Zusammenhange ergänzen, dass theils auch sie noch ein untergeordnetes Hülfsmittel der Erkenntniss sind und theils der Geschmack ein Reizmittel ist, welches das sterbliche ζῶον antreibt, sich die Nahrung zu suchen, deren es zu seinem Unterhalt bedarf. Indessen ist diesem Mangel dadurch abgeholfen, dass das Verhältniss sämmtlicher Sinneseindrücke zur Lust und Unlust eine befriedigende Erläuterung findet, welche den mehr psychologischen Erörterungen früherer Dialoge, zumal des Philebos und Staats (IX. p. 583. B. — 587. A. s. o. S. 242 ff.) über Lust und Unlust und deren Verhältniss zur Erkenntniss[428]) ihre genauere physiologische Ausführung und Ergänzung giebt, so dass, wenn man die vorliegenden mit ihnen in Eins zusammenfasst, auch nach der obigen Richtung hin Nichts zu wünschen übrig bleibt. Platon behandelt zuerst die allgemeinen Sinneseindrücke des ganzen Körpers oder des Gefühlssinnes im Gegensatz gegen die der an besondere Organe gebundenen Sinne: Warm (p. 61. D. — 62. A.) und Kalt (p. 62. A. B.), Hart und Weich (p. 62. B. C.), Schwer und Leicht (p. 62. C.

428) Wie schon Cousin und Martin a. a. O. II. S. 281. richtig bemerkt haben.

—63. E. s. S. 424 f.), Glatt und Rauh (p. 63. E.). Alle diese Eindrücke sind eben zugleich allgemeine Beschaffenheiten der vier Elemente selbst oder ihrer besondern Arten, jedoch nicht mehr absolute, sondern relative, die sie im Verhältniss zu unserm körperlichen Organismus haben; daher eben musste ihre Behandlung sich hier unmittelbar anschliessen. Die Wärme des Feuers lässt sich sehr einfach aus der elementaren Zusammensetzung desselben entwickeln, die zusammenziehende Eigenschaft der Kälte dagegen führt Platon, offenbar durch die Beobachtung geleitet, dass Nässe — als guter Wärmeleiter — die Kälte vermehrt, nur auf eine sehr künstliche Weise auf das Wasser zurück und schliesst sich so, aber in durchaus eigenthümlicher Haltung, wieder dem Empedokles an, welcher im Gegensatz zu der ausdehnenden Kraft des Feuers die zusammenziehende dem Wasser beigelegt hatte[429]). Dass die grössere Schwere der Erde zukommen muss, haben wir bereits entwickelt, ein Gleiches gilt von der Härte[430]), obwohl diese zugleich auch auf Verdichtung zurückzuführen[431]) und so auch den verdichteten Wasserarten, Hagel, Eis und Metallen, zuzuschreiben ist. Der Gegensatz der vier Elemente, welcher in letzter Beziehung auf den des Feuers und der Erde zurückführt, bewirkt also die verschiedenen Eindrücke des Gefühlssinnes und erklärt die Behauptung, p. 31. B., dass ohne Erde es nichts Fühlbares geben würde.

Anderer Art ist nun die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen, (p. 64. A. — 65. B.)[432]) so fern sie zwar auch dem Gemeinsinne des Gefühls zuzuschreiben ist, aber doch vielmehr

---

429) S. das Genauere bei Martin a. a. O. II. S. 270—272. Vgl. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 511.

430) Eben so wiederum schon Empedokles, s. Zeller am eben angef. O.

431) Sehr mit Unrecht habe ich in meiner Uebers. S. 861. Anm. 219 mit Martin a. a. O. II. S. 259. aus p. 59. B. gefolgert, dass nach Platons Annahme die Härte immer der Dichtigkeit entspreche. Die vorliegende Bestimmung beweist, dass dies nach seiner wahren Meinung nur bei gleicher Schwere gilt, und dem widerspricht jene frühere Stelle durchaus nicht. Denn Gold und Adamas sind nach derselben von gleicher elementarischer Zusammensetzung, die Molekülen des ersteren freilich feiner und leichter, aber doch nur innerhalb dieser Grenze, und folglich ist es doch unter diesen Umständen vorwiegend in der That nur der andere Factor, die grössere Dichtigkeit des letzteren, welcher die grössere Härte desselben begründet. Vgl. auch Anm. 1453.

432) Vgl. zum Folgenden auch Martin a. a. O. II. S. 282 f. und Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 549. Anm. 2.

nur als ein die andern Eindrücke desselben und der Einzelsinne unter gewissen Bedingungen begleitender Eindruck. Platon trägt bei dieser Gelegenheit zunächst die wichtige Bestimmung nach, unter welcher Bedingung ein körperlicher Eindruck überhaupt bis zur Seele oder zum Bewusstsein gelangt und somit überall erst zur Empfindung und Wahrnehmung werden kann: die Bewegung, welche der Anstoss des äussern Objects im Körper hervorruft, darf zu diesem Zwecke nicht allzu gehemmt und mithin allzu allmälig von Statten gehen. Diese Bedingung giebt ihm nämlich eben wieder erst seine Elementenlehre durch ihre Bestimmung des leicht und des schwer Beweglichen (s. S. 417.) an die Hand, auf welche letztere er denn auch ausdrücklich zurückweist. Gesicht und Gehör sind die feinsten und reizbarsten und daher die die deutlichsten Wahrnehmungen gewährenden Sinne, weil die Aeusserungen des Gesichts, wie wir schon oben (s. S. 404 f.) vernahmen, vom Feuer, und die des Gehörs, wie weiter unten entwickelt wird, von der Luft abhängen und Feuer und Luft die beweglichsten Elemente sind. Gerade das Gegentheil gilt zumal von der Erde, die zumeist erdigen Körpertheile, Haare, Knochen u. s. w., sind daher auch geradeswegs unempfindlich. Wohl aber können gerade die Erdtheile durch ihre Schwere vermöge eines auf die andern Elemente ausgeübten Druckes zumal bei dem Mangel gegenseitiger Umwandlungsfähigkeit, wie er zwischen beiden Theilen Statt findet, eine um so heftigere Bewegung der letztern hervorrufen, sind also keineswegs auch unempfindbar. Hier beschränkt also Platon die parmenideisch-empedokleische Theorie (s. S. 404 f.): die Erde wird nicht direct von der Erde in uns, sondern überhaupt nur durch die Vermittlung der andern Elemente wahrgenommen. Soll sich nun mit irgend einem Eindruck auch die Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen verbinden, so gehört dazu freilich vor Allem, dass er überhaupt zur Empfindung gelangt, aber andererseits sind gerade die Empfindungen jener feinsten und reizbarsten Sinne an sich gar nicht mit Schmerz oder Lust verbunden. Die reine und schmerzlose Lust an den schönen Gestalten, Farben und Tönen, von welcher der Philebos spricht (s. S. 41 f.), ist also keine eigentlich-sinnliche mehr, sondern, so zu sagen, bereits eine intellectuelle, mathematische[433]). Zu der Erzeugung von sinnlicher

433) Dies hätte Zeller am zuletzt angef. O. wohl etwas genauer herausheben können.

Lust und Unlust gehört daher vielmehr ein stärkerer und gewaltsamerer Eindruck, diese schon im Philebos p. 43. A ff. (s. S. 29.) aufgestellte Behauptung findet erst hier ihre eigentliche Begründung, und erst hier ergiebt sich, dass nur die Empfindungen der stumpferen Sinne stets und nothwendig von beiden begleitet sind, weil bei ihnen eben nur ein solcher Eindruck überall zur Empfindung gelangt. So Geruch (p. 67. A.) und Geschmack (p. 65. C ff.). Alle Eindrücke des allgemeinen Gefühlssinns endlich stehen, weil zu ihrer Erzeugung alle Elemente mitwirken, in jedem Betracht in der Mitte: sie werden schwerer als die der feineren und leichter als die der stumpferen Sinne empfunden und erzeugen daher Lust und Unlust nur, wenn sie stark und plötzlich erfolgen, und zufolge dieser Mittelstellung ist denn neben dem Gesichtssinn offenbar auch der Gefühlssinn der Vermittler jener Lust an der schönen Gestalt. Damit ist denn die im Philebos (s. S. 41.) zuerst mit grösserer Bestimmtheit angeregte Unterscheidung zwischen niedern und höhern Sinnen vollständig zum Abschlusse gebracht, nachdem in der Republik (s. S. 195.) noch ein besonderes Moment hervortrat, welches das Auge vor allen anderen auszeichnet, nämlich das nothwendige Medium des Lichtes und der Tageshelle, welches denn auch im Timäos schon oben (s. S. 404 f.) zur Erklärung anderer anthropologischer Erscheinungen, wie z. B. des Schlafes, weiter verfolgt ist. Unangenehm ferner ist nun genauer der Eindruck, welcher die natürliche Beschaffenheit des Sinnesorgans und aller andern Körpertheile, auf die er sich fortpflanzt, durch allzu starke Ausdehnung oder Zusammenziehung verändert, von jenen allgemeinen Gefühlseindrücken also z. B. allzu starke Hitze eben so sehr als allzu grosse Kälte, und zwar in um so höherem Grade, je schwieriger die Herstellung des ursprünglichen Zustandes von Statten geht; angenehm dagegen ist der Eindruck, welcher diese Herstellung rascher und in merklicherem Grade mit sich bringt[434]), und zwar ist er es um so mehr, je langsamer eine solche naturgemässe Anfüllung der betreffenden Organe und Körpertheile sich wieder aufhebt. Daraus folgt denn, wie sehr die im Gorgias (s. Thl. I. S. 95 f.) zunächst nur erst in Bausch und Bogen und daher ausnahmlos und selbst ohne Unterscheidung geistiger und sinnlicher Lust und Un-

434) Vgl. was Martin a. a. O. II. S. 287 gegen diese Theorie bemerkt.

lust hingestellte Erörterung, dass Schmerz und Lust sich gegenseitig bedingen, selbst in Bezug auf das rein sinnliche Gebiet zu modificiren ist. Es kann vielmehr hiernach recht wohl sogar der Fall eintreten, „dass nur die Störung des natürlichen Zustandes rasch „genug erfolgt, um bemerkt zu werden, oder umgekehrt die Störung „unmerklich, die Förderung bemerkbar,“ also Schmerz ohne Lust oder Lust ohne Schmerz, und damit begreift es sich denn wiederum erst, in wie fern bereits der Philebos auch eine eigentlich sinnliche reine und schmerzlose Lust festhalten durfte[435]). Zu dieser rechnet Platon hier, wie schon dort und im Staate (s. S. 41 f. 242.) vornehmlich die Wohlgerüche. Auch dies aber findet erst hier seine Erklärung, indem er dieselben als eine Nahrung für die Geruchswerkzeuge ansieht[436]), die ihnen nun eben auf einmal in reichlichem Masse zu Theil wird, während sie derselben bei ihrer weiter unten zu erörternden Beschaffenheit doch nur in geringem Masse zu ihrer Erhaltung bedürfen, so dass also ihre Abgänge nur sehr allmälig und geringe und daher unmerklich und schmerzlos sind und eine dem Hunger oder Durste entsprechende Unlustempfindung bei ihnen nicht Statt findet. Platon folgt hier in gewissem Sinne dem Vorgange der Pythagoreer, indem diese sogar glaubten, dass einige Thiere sich durch den Geruch ernährten[437]). Es liegt dabei die richtige Vorstellung zum Grunde, dass der Geruch gleich dem Geschmack ein verzehrender Sinn ist. Ersterer steht nun aber dabei eben hiernach höher, und der letztere ist unter allen Sinnen am Meisten bloss thierischer Art. Dass Lust und Unlust hier als Empfindung, im Philebos als Vorstellung erscheinen, erklärt sich aus unserer S. 31. gegebenen Darlegung. Ueberdies aber kommt hier auch nur die sinnliche Lust und Unlust in Betracht, und nur von dieser gilt es[438]), dass sie bloss dem sterblichen Theile der Seele angehöre, p. 65. A. Jedenfalls ist nun aber das Obige nicht so zu verstehen, als ob mit dem Gesicht und namentlich mit dem Gehör nicht unter gewissen Umständen doch auch recht eigentlich

435) Zeller am zuletzt angef. O.

436) Martin a. a. O. II. S. 283.

437) *Aristot. de sens.* 5. 445 a, 16 (angef. von Martin am eben erwähnten O.).

438) Nach der richtigen Bemerkung von Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 549. Anm. 3.

eine solche verbunden sein könnte[439]). Das Gegentheil ergiebt sich vielmehr deutlich genug aus dem Folgenden p. 67. E f., und die dargelegten Bedingungen lassen auch durchaus diese Möglichkeit zu. Es gehört natürlich hier nur ein ganz besonders gewaltsamer Eindruck dazu. Denn der Sehstrahl (s. u.) ist einer grossen natürlichen Ausdehnung und Zusammenziehung, Erweiterung und Verengerung fähig, und es bedarf daher sehr blendender Farben oder einer gar plötzlich eintretenden Finsterniss, um das Auge unangenehm zu berühren, so dass es nun ein mattes Helldunkel als eine wohlthuende Wiederherstellung empfindet. Die Luft vollends ist schon weniger beweglich als das Feuer, und der besonders laute und durchdringende Ton bringt daher nothwendig eine unangenehme Erschütterung mit sich.

Es folgt jetzt die Theorie der vier[440]) besonderen Sinne, des Geschmacks (bis p. 66. D.), Geruchs (bis p. 67. B.), Gehörs (p. 67. B. C.) und Gesichts oder genauer von der des letztgenannten nur noch das Besondere, die Farbenlehre, nachdem das Allgemeine schon im ersten Haupttheil (s. S. 404 f.) vorweggenommen ist. Wir unsererseits haben uns indessen — um eben desshalb mit diesem letzten Punkte hier anzufangen — bei jener Gelegenheit dabei begnügt kurz auf die Verwandtschaft der platonischen Gesichtstheorie mit der des Empedokles hinzudeuten und die nähere Erörterung dieses Verhältnisses auf den vorliegenden Zusammenhang verschoben. Wie Philippson, Prantl und Zeller[441]) sattsam erwiesen haben, schwankt Empedokles keineswegs, wie ihm wenigstens scheinbar schon von Aristoteles[442]) und nach diesem von manchen Neueren[443]) wirklich Schuld gegeben ist, zwischen zwei verschiedenen Erklärungsarten der Gesichtswahrnehmungen, sondern die Lehre Platons von dem Zusammenstosse des aus dem Auge mit dem aus dem sichtbaren Gegenstande ausfliessenden Licht- oder Feuerstrahl, ihrer Verbindung zu einem einzigen Kör-

439) Wie Martin a. a. O. II. S. 292. mit einer wieder allzu buchstäblichen Auffassung von Platons Worten meint.

440) Nicht fünf, wie Martin a. a. O. II. S. 280, den obigen Zusammenhang verkennend, angiebt.

441) Philippson a. a. O. S. 178 f. Prantl Arist. über d. Farben S. 43 ff. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 542 f.

442) *De sens.* 1. 438 a, 29. Vgl. dazu Prantl a. a. O. S. 45.

443) Unter ihnen auch Martin a. a. O. II. S. 159 f., dem ich in meiner Uebers. S. 754 f. Anm. 145 mit Unrecht gefolgt bin.

per und der weitern Fortpflanzung dieser Bewegung oder dieses zunächst auf das Auge ausgeübten Anstosses bis zur Seele ist, so weit es sich um die Erklärung der hellen Farben handelt und so weit man dabei von seiner materialistischen Auffassung der Seele absieht, auch die seine. Von da ab aber scheiden sich die Wege. Wir haben bereits gesehen, wie sein allgemeiner Grundsatz der Wahrnehmung des Gleichen durch das Gleiche bei Platon beschränkt wird, und dem entsprechend ist auch von dem Sehen des Dunkeln durch das Dunkle bei diesem nicht die Rede. Platon erkennt als das eigentliche Organ des Gesichts nur die feurigen Ausflüsse desselben oder, wie er sie nennt, den Sehstrahl (ὄψις) an, die wässrigen, durch welche wir nach Empedokles das Dunkle erblicken, sind bei ihm in Form der Thränen nur erst die Wirkung einer heftigeren Affection des Sehstrahls und wirken in dieser Gestalt dann allerdings wiederum ihrerseits modificirend auf den letzteren ein, so dass sich hiedurch bestimmte Farben erzeugen, aber keineswegs die dunklen, sondern vielmehr Glänzend und Roth. Den Gegensatz von Hell und Dunkel oder genauer von Weiss und Schwarz führt er vielmehr, überall, wie er selbst p. 67. D f. hervorhebt, in seiner Theorie der Sinne möglichst demselben Princip folgend, gerade so wie die Grundunterschiede der Empfindungen der meisten anderen Sinne nach Massgabe seiner atomistischen Elementenlehre selbständig auf den Gegensatz der Ausdehnung und Zusammenziehung und zwar in diesem Falle des Sehstrahls zurück. Dieser so gut wie der Feuerausfluss des sichtbaren Objects sind ein Ausfluss von Feueratomen oder richtiger von Feuercorpuskeln (Tetraedern); sind nun die des letzteren die kleineren, so dringen sie zwischen die des erstern und lockern so den Complex von ihnen auf, und dies giebt die weisse Farbe, im entgegengesetzten Falle dagegen ist ein solches Eindringen unmöglich und sie üben also vielmehr nur einen äussern Druck auf die Corpuskeln des Sehstrahls aus, welcher dieselben enger an einander drängt, und so entsteht die schwarze Farbe, und gerade ein besonders gewaltsamer Eindruck in ersterer Richtung ist es, welcher die wässrigen Ausflüsse des Auges und die mit ihnen zusammenhängenden Farben erzeugt. (vgl. auch p. 60. A.,[444]) s. u.) Wir haben hier

444) Wo ich freilich falsch übersetzt habe. Es muss einfach heissen: „die andere, welche glatt ist und den Sehstrahl ausdehnt“.

nur eine besondere Anwendung der p. 60. E ff. auf Grund der allgemeinen Elementartheorie entwickelten Grundgesetze über die Auflösbarkeit verschiedener elementarischer Massen nach Massgabe ihrer verschiedenen Dichtigkeit durch einander. Denn wie dort der Massstab für die Auflösbarkeit des einen Elements durch ein anderes die grössere oder geringere Kleinheit der Corpuskeln des letzteren ist, so gilt ganz Entsprechendes auch hier, wo die gleiche Frage sich in Bezug auf verschiedene Massen desselben Elements erhebt, von der angreifenden Masse[445]). Wenn wir die Verwandtschaft aller derjenigen Eindrücke verschiedener Sinne, welche auf Zusammenziehung, und eben so aller derer, welche auf Ausdehnung beruhen, nicht unmittelbar merken, so rührt dies eben nur daher, weil es Eindrücke verschiedener Sinne sind, p. 67. D. E.[446]). Auch die Thränen selbst sind überdies nach dem Obigen kein rein wässriger Ausfluss des Auges, sondern die Verbindung eines solchen mit dem feurigen oder dem Sehstrahl, daher leitet Platon ihre Wärme (vgl. S. 425.) ab[447]), und Wärme schreibt er mithin den beiderlei Lichtausströmungen, durch welche das Sehen vermittelt wird, denen des Auges und denen des sichtbaren Gegenstandes zu, so sehr er dieselben andererseits von demjenigen Feuer, welches die Eigenschaft zu brennen hat, unterscheidet, p. 45. B f. 58. C. Das Licht ist vielmehr nur das von diesem oder der Flamme (φλόξ) Ausgehende, p. 58. C., und nur ein ungenauer Ausdruck ist es, wenn doch auch wieder[448]) p. 67. C. die Farbe die Bezeichnung φλόξ selber erhält. Das Dunkle im eigentlichen Sinne endlich ist im Gegensatz gegen die Bestimmungen des Empedokles dieser ganzen Theorie zufolge vielmehr das Unsichtbare, und alle übrigen Elemente ausser dem Feuer fallen an sich unter diese Kategorie und werden sichtbar nur durch die Ausflüsse der ihren verschiedenen Massen beigemischten Feuertheile und eben auch so nur durch das Medium des Sonnenlichts. Und zwar gilt dies natürlich in steigendem Grade, je weiter sie sich von der Feuersnatur entfer-

445) Vgl. Martin a. a. O. II. S. 267. u. 291. Anm. 126.

446) Martin a. a. O. II. S. 292.

447) Martin a. a. O. II. S. 293.

448) Was Prantl a. a. O. S. 75. ganz übersehen zu haben scheint, so dass er den Theophrastos a. a. O. §. 5. 86. der Ungenauigkeit anschuldigt, während dieser doch nur die platonische Definition der Farbe einfach mit Platons eignen Worten wiedergiebt,

nen: je trockner und reiner die Luft, die ihr zunächst steht, desto heller, je wässriger und feuchter, desto dunkler ist sie, p. 58. D. Es erklärt sich nun aber aus dem Obigen sehr wohl die glänzende Farbe, welche vorzugsweise dem Wasser im Allgemeinen und den verschiedenen Flüssigkeiten im Besondern zukommt, so fern diese Farbe, wenn bereits durch die Zumischung der Feuchtigkeit des Auges zum Sehstrahl hervorgerufen, um so mehr da zur Erscheinung gelangen wird, wo sich auch auf Seiten des Objects mit dem Lichtstrahle desselben eine feuchte Ausströmung verbindet, und der Glanz der Metalle ist daher ohne Zweifel ein fernerer Grund für die obige Zurechnung derselben zum flüssigen und feuchten Elemente[449]). Bestimmter noch, als bei ihnen deutet indessen Platon diese Erklärung des Glanzes bei verschiedenen Pflanzensäften an, p. 59. E f., und man kann nach der Natur der Sache nicht daran zweifeln, dass er dabei nicht bloss die zweite der dort aufgeführten Arten, die Oele und Harze, an denen er dies allerdings ganz besonders hervorhebt, im Auge hat, sondern auch die drei andern, Wein, Honig und Opos, und dass mithin der von allen vieren gebrauchte Ausdruck *διαφανῆ* dort „glänzend" bedeutet[450]), während er p. 67. D. vielmehr das Durchsichtige bezeichnet; solch ein der Klarheit hinderliches Absehen von fester Terminologie ist nun einmal dem Platon eigenthümlich. Diese bequeme Nachlässigkeit ist freilich hier um so übler angebracht, als nach der platonischen Erklärung von Glanz und Durchsichtigkeit beide nothwendig einander ausschliessen müssten. Beruht nun aber andererseits die Erscheinung des Glanzes doch zunächst auf der grösseren Heftigkeit der den Sehstrahl zertheilenden Bewegung, so ist es eben damit auch klar, in wie fern wiederum gerade der eigentlich ungehemmte, heftige und schnelle Uebergangsprocess von Luft und Wasser in Feuer oder die eigentliche lodernde Flamme am Allermeisten glänzend und blendend ist (*αὐγὴ τοῦ πυρός* p. 68. B.), indem sodann das Feuer und zwar selbstverständlich am Meisten in seinen festen Theilen am Schnellsten und Gehäuftesten im Entweichen nach seinem natürlichen Orte begriffen ist und folglich auch gerade seine feinsten

449) Lichtenstädt a. a. O. S. 59, gegen welchen jedoch im Uebrigen meine Uebers. S. 861. Anm. 216 und das oben S. 409 Bemerkte zu vergleichen ist.

450) Und nicht „ausgezeichnet", wie ich es mit Anderen übersetzt habe. Das Richtige hat Prantl a. a. O. S. 66,

Lichtausströmungen am Raschesten und Massenhaftesten vor sich gehen, während vielmehr in einem solchen Verbrennungsprocess wie ihn die Verdauung und Blutbereitung darbietet, wo feste und dichte Massen bloss durch das Feuer aufgelockert und in einen flüssigen Zustand versetzt werden, wo also Wärme und Flüssigkeit zu gleichen Theilen gehen, aus dem Spiele aller möglichen Farben, in welchem recht eigentlich der Glanz besteht, trotzdem, dass jene Massen schon von Hause aus die verschiedensten an sich trugen, doch die rothe entschieden hervortreten wird. So erklärt Platon es ausdrücklich p. 80. E. vgl. 68. A. B., und eben so macht seine Farbenlehre es wenigstens im Allgemeinen denkbar, in wie fern auch jene Pflanzensäfte neben dem Glanze noch diese oder eine andere bestimmte Farbe haben können. Eben so lässt ferner die gelbe der Sehnen und bis auf einen einzigen Punkt auch die verschiedenen Farben der verschiedenen Arten von Galle (p. 74. D. 83. A. B.) gemäss der Entstehung und Zusammensetzung dieser Substanzen sich sehr leicht aus der im vorliegenden Abschnitt[451]) entwickelten Enstehungs- und Zusammensetzungsweise der betreffenden Farben herleiten[452]). Dieser eine Punkt nun aber, welcher dabei noch der Erklärung bedarf, ist die Erzeugung der Schwärze durch die Verkohlung, und eben dieser kommt auch bei der Entstehung des vulkanischen Gesteins in Betracht, von welchem p. 60. D. die Rede ist. Verkohlung nun wird vorwiegend bei der Zersetzung einer zumeist erdartigen Masse durch Feuer vor sich gehen und eben darin bestehen, dass das letztere dabei die Erde nicht in sich auflösen, sondern nur deren Elementarkörper aus einander drängen kann. In Folge dessen entweichen denn die zwischen ihnen enthaltenen feinern Theile der andern Elemente in ihre natürlichen Orte und wenn auch wieder in Folge davon sofort jene Kuben durch den Druck der sie umgebenden Elemente wieder zusammen gepresst werden, so werden doch dadurch natürlich nur die gröberen Feuertheile innerhalb dieser Masse zurückgehalten. Dass der Lava auch nach ihrer Abkühlung noch Wasser

---

451) Das Genauere über die Entstehung dieser und überhaupt aller Mischfarben (p. 68. A.—C.) s. b. Prantl a. a. O. S. 67 f. Ausserdem aber vgl. man das in meiner Uebers. S. 866. Anm. 264. aus Göthes Geschichte der Farbenlehre über die Farbenbenennungen der Alten Mitgetheilte.

452) S. darüber das Genauere in meiner Uebers. S. 872. Anm. 296. u. S. 880. Anm. 343. 344.

beigemischt bleiben soll, nimmt Platon nach dem Obigen an, um ihren Glanz zu erklären[453]). Auch Fleisch und zumal Knochen besteht nun grossentheils aus Erde (p. 73. E. 74. C. D.), und fehlt ihnen daher der gehörige Luftzuzug und die nöthige feuchte Nahrung, so gerathen mithin Feuer und Erde in ihnen unmittelbar an einander und es tritt daher nothwendig ein solcher Verkohlungsprocess ein, und so bildet sich aus diesem brandigen Fleisch und (s. p. 84. C. D.) Knochen die Galle, deren Urfarbe folgerecht die schwarze ist. Aller Schaum — und daher auch zunächst der aus ihm bestehende Schleim — sieht dagegen weiss aus, p. 83. D. vgl. 85. A., weil die mit Wasser gefüllten Luftbläschen, aus denen er zusammengesetzt ist (p. 66. A. B.), einzeln vor Kleinheit unsichtbar und mithin ihre Lichtausstrahlungen weit feinertheilig als der Sehstrahl sind. Wenn nun aber Platon den Glanz auch wieder von der Glätte herleitet, p. 46. A. B. 60. A., so ist nicht leicht abzusehen, woher man hiefür aus seiner Gesichtstheorie den Anhalt entnehmen soll. Denn glatt ist nach p. 63. E. ein Körper theils in Folge seiner Dichtigkeit und theils dadurch, dass seine Molekülen,

453) Es ist daher falsch, wenn Prantl a. a. O. S. 66 f. meint, p. 83. A. erscheine der völlige Verlust aller Feuchtigkeit im Verbrennungsprocesse als Ursache der schwarzen Farbe, während p. 60. D. gerade das Zurückbleiben eines Theils der Feuchtigkeit für die Entstehung derselben von Bedeutung sein solle. Es ist falsch, wenn er aus der letzteren Stelle folgert, das Schwarze gehöre dem Dichten, Comprimirten, Kalten an (ist denn überdies alles Dichte und Comprimirte nach Platon gerade nothwendig kalt?), und demgemäss auch die Schwärze des Adamas im Gegensatz gegen die gelbe Farbe des Goldes, p. 59. B., auf die grössere Dichtigkeit des erstern zurückführt. Das *διὰ πυκνότητα* bezieht sich vielmehr nur auf *σκληρότατον ὂν* und nicht auch auf *μελανθέν*, und die Schwärze des Adamas genannten Metalles erklärt sich vielmehr einfach daraus, dass seine Molekülen wenigstens zum Theil gröber sind, als die des Goldes, wie dadurch angedeutet ist, dass das letztere *ἐκ λεπτοτάτων καὶ ὁμαλωτάτων* bestehe. Vgl. auch Anm. 1431. Falsch ist endlich auch die Behauptung (S. 70 f.), dass p. 83. B. die Schwärze an die Bitterkeit angeknüpft werde. Wenn die Galle nicht eben aus der Zersetzung des Fleisches in seine Bestandtheile entstände und zu diesen nicht auch ein starker Salzgehalt gehörte (p. 74. D.), wenn endlich nicht der salzige Geschmack mit dem bittern am Nächsten verwandt wäre (p. 65. D. E. vgl. 60. D.), die schwarze Farbe an sich würde in der That nach Platons ganzer Theorie sehr wohl ohne alle Bitterkeit bestehen können, und auch im Folgenden ist demnach *πικρότης* nur ein ungenauer Ausdruck für „bittere Substanz“.

so weit sie demselben Elemente angehören, von gleicher Grösse sind, woraus sich denn beiläufig auch noch ergiebt, dass der Ausdruck διαφανής, welcher um dieser letzteren Eigenschaft willen p. 60. C. den Edelsteinen beigelegt wird, wiederum nicht Durchsichtigkeit, sondern Glanz bezeichnet; hierin liegt nun aber Nichts, was die Feuermolekülen eines solchen Körpers zwänge in jedem Fall kleiner als die Molekülen des Sehstrahls zu sein. Sehr wohl dagegen erklärt sich wiederum aus dieser Bestimmung der Glätte die Erscheinung der Spiegelbilder, aus dem Momente der Dichtigkeit nämlich die Zurückwerfung der beiden zum Gesichtsbilde sich vereinenden Lichtstrahlen, aus dem der Gleichmässigkeit der Oberfläche aber die Regelmässigkeit, mit welcher dieselbe vor sich geht, so dass hier die platonische Theorie wiederum ganz anders als die des Empedokles lautet[454]). Fragen wir endlich, wie Platon es sich gedacht hat, dass bei Nacht der durch die Schliessung der Augenlieder zurückgehaltene Sehstrahl die Ruhe des Schlafes herbeiführt, indem er die Bewegungen im Innern des Leibes zerstreut und beschwichtigt, p. 45. E., so scheinen unter den letzteren namentlich diejenigen verstanden zu sein, welche bei Tage den Sehstrahl aus dem Auge nach aussen drängen und jetzt folglich von ihm vielmehr mit zurückgehalten werden[455]).

Das Verhältniss seiner Gesichtstheorie zu der empedokleischen giebt Platon bereits im Menon p. 76. C.—E. selber an, denn die Ironie, mit welcher die dort gegebene Begriffsbestimmung der Farbe gleich hinterher behandelt wurde, gilt, wie schon Thl. I. S. 67. bemerkt worden, nicht ihrem Inhalt, sondern nur dem Verfahren, durch welches sie gewonnen wird[456]). Nun giebt aber Sokrates dort durchaus nur die Lehre von den Ausflüssen und Poren und ihrer gegenseitigen Ungleichartigkeit oder Gleichartigkeit nach Massgabe dessen, ob die erstern für die letztern zu gross sind oder nicht, für empedokleisch; die hierauf begründete Definition der Farbe, welche mit der im Timäos gegebnen übereinstimmt, entwickelt er dagegen in eigenem Namen[457]). Farbe sind diejenigen

454) S. die letztere bei Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 542 f. Anm. 4.
455) Ganz verkehrt ist sonach Anm. 146 zu meiner Uebers. S. 755.
456) Vgl. Hermann Gesch. u. Syst. S. 647. Anm. 437.
457) So bemerkt treffend Frei Rhein. Mus. N. F. VIII. S. 271, gegen welchen jedoch im Uebrigen meine Bemerkungen in Jahns Jahrb. LXXIII. S. 41 f. zu vergleichen sind.

Ausflüsse oder genauer Feuer- oder Lichtausflüsse der Körper, deren Molekülen zu denen des Sehstrahls rücksichtlich ihrer Grösse in einem solchen Verhältniss stehen, dass dadurch eine Wahrnehmung ermöglicht wird. D. h. nach Tim. p. 67. D.: sie dürfen nicht gleich gross oder mit andern Worten die Zwischenräume (Poren) zwischen denen des letztern müssen entweder grösser oder kleiner sein als die Molekülen des vom Objecte ausgehenden Lichtstroms. Theophrastos hat es sich offenbar nicht hinlänglich klar gemacht, dass diese Definition sonach wirklich eigenthümlich platonisch ist und neben der Verwandtschaft mit der empedokleischen Gesichtstheorie[458]) auch den Unterschied der platonischen von ihr ausdrücklich in sich schliesst, den sich dieser Aristoteliker überhaupt nicht zur Deutlichkeit gebracht zu haben scheint[459]). Denn wenn er[460]) höchst vortrefflich die Lehren der Aelteren über die Sinneswahrnehmung in zwei Classen theilt, indem von den Einen die des Gleichen oder Verwandten durch das Gleiche oder Verwandte, von den Andern dagegen die des Entgegengesetzten durch das Entgegengesetzte behauptet und ihr Wesen sonach als Verwandlung bestimmt werde, so hätte er doch sonst unmöglich den Platon schlechtweg zu der ersteren Classe zählen können, welcher vielmehr auch hier eine vermittelnde Stellung einnimmt, wie übrigens auch schon aus dessen Lehre von den allgemeinen Gefühlseindrücken und den gemeinsamen Bedingungen aller Empfindbarkeit erhellt.

Eine ähnliche Mittelstellung zeigt sich nun aber auch in seiner

---

458) Welche er §. 91 und Aristoteles *De sens.* 2. 437b, 11 hervorhebt.

459) Und eben so steht es mit mir selbst in meiner Uebers. S. 866. Anm. 260 und scheint es auch mit Philippson a. a. O. S. 179. zu stehen, und auch Martin a. a. O. II. S. 291 schreibt fälschlich dem Empedokles dieselbe Erklärung der Farbenunterschiede wie dem Platon zu. Ein Anschluss des letztern in seiner Farbenlehre zugleich an Demokritos und die Pythagoreer, wie ihn Martin a. a. O. II. S. 294 annimmt, kann vollends nicht behauptet werden. Man vgl. nur Prantl a. a. O. S. 67 f mit S. 50—54, und auch selbst die Lehre, das Sehen komme dadurch zu Stande, dass Licht aus den Augen ausströme und dadurch die Gegenstände beleuchte und so ihre Gestalt und Farbe erkenntlich gemacht werde, wird den Pythagoreern nur in sehr verdächtigen Berichten (s. d. Stellen b. Martin a. a. O. II. S. 159) zugeschrieben.

460) a. a. O. §. 1 f.



Lehre von den übrigen Sinnen. Strenger als Empedokles selbst hält er nach Ausschluss der Erde die Zurückführung der Sinnesorgane auf die Elemente und zwar, wie wir ihn denn eben hierin in Betreff des Gesichts von jenem Vorgänger abweichen sahen, bei jedem Sinne nur auf je eins derselben fest. Wie das nächste Organ des Sehens nicht das Auge, sondern der von ihm ausgehende Feuerstrahl ist, so ist auch nicht bloss mit Empedokles[461]) als das des Hörens die im Innern des Ohres eingeschlossene und als das des Geruchs, wie dies auch Alkmäon von Kroton und Anaxagoras lehrten[462]), die in die Nase eingeathmete Luft, sondern auch als das des Geschmacks die eigenthümliche Flüssigkeit des Mundes oder der Speichel anzusehen[463]). Aber was wir hören und riechen, ist darum nicht eben so, wie das, was wir sehen, gleichfalls Feuer ist, auch gerade Luft und was wir schmecken, Wasser, vielmehr hatte auch schon Empedokles gelehrt, dass es überhaupt feine Stofftheilchen sind, welche beim Geruche von der Luft und beim Geschmacke von der Flüssigkeit mitgeführt werden und durch ihr Eindringen in die Poren von Nase und Mund beiderlei Empfindung erzeugen[464]), und Platon bestimmt dieselben beim Geruche näher dahin, dass sie einer Mittelstufe zwischen Wasser und Luft oder genauer dem Verwandlungsprocesse des erstern in die letztere oder der letzteren in das erstere angehören[465]). In diesen Bestimmungen liegt nun aber ferner auch schon ein zweiter Unterschied dieser beiden Sinne von dem des Gesichts enthalten: während das letztere auf einem Heraustreten von Ausflüssen des Auges beruht und die entsprechenden Ausflüsse des Objects sich nach des Empedokles unbestimmterer Fassung nur mit ihnen verbinden, nach Platon aber unter gewissen Bedingungen allerdings in sie und sogar auch in die Poren des Auges eindringen, so findet dagegen beim Riechen und Schmecken nach Empedokles nur der einem solchen Eindringen in das Auge selbst entsprechende Fall Statt, wogegen bei Platon wenigstens hinsichtlich des Geschmacks der Unterschied feiner,

---

461) Theophr. a. a. O. §. 9. 21. Vgl. aber Anm. 1466.

462) Theophr. a. a. O. §. 25. 28. vgl. §. 90.

463) Martin a. a. O. II. S. 283 f. vgl. 285. 289.

464) S. darüber Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 542 mit Anm. 2.

465) Darnach ist Anm. 254 zu meiner Uebers. S. 865. und mithin auch Martin a. a. O. II. S. 283 f. und der von ihm citirte Galenos, welche die dort ausgesprochene Ansicht theilen, zu berichtigen.

da hier der Speichel in dem Feuerausflusse des Sehstrahls analogere Wasserausfluss des Mundes ist. Beim Gehöre endlich kommt die Lehre von den Ausflüssen als solche nach der Theorie von beiden Denkern gar nicht in Betracht; nur Demokritos[466]) hält sie auch hier fest. Der Schall kann selbst auf dem Standpunkte einer so kindlichen Physik nicht eben so als eine Art von Luft, wie das Licht als eine Art von Feuer, angesehen werden, dann aber kann er überhaupt nur von den Voraussetzungen des Demokritos aus noch für etwas Stoffliches gelten, nach denen des Platon und Empedokles, des Alkmäon, Anaxagoras und Diogenes von Apollonia dagegen nur für eine Bewegung eines solchen. Platon spricht es nur deutlicher als alle Andern aus, dass der Ton (φθωνή) eine Erschütterung (πληγή) der zwischen dem tönenden Gegenstande und dem Ohr in der Mitte liegenden Luft ist, die von ihr auf die im Innern des Ohres befindliche fortgepflanzt wird. Auf welche Art sie aber von dem tönenden Gegenstande selber hervorgebracht wird, darüber hören wir von keinem dieser Theoretiker etwas Näheres und eben so über die Art dieser Fortpflanzung nur vom Empedokles[467]), während Alkmäon sie überhaupt in dieser Weise leugnet und statt aus der Luft im Innern des Ohres vielmehr aus der Leere in demselben den Ton erklärt[468]) und Anaxagoras vollends für keine dieser beiden letzteren Annahmen sich ausdrücklich ausgesprochen zu haben scheint[469]). Hiemit ist nun nach Empedokles der Ton vollendet, Platon aber folgt jenen anderen Denkern, welche alle diese Erschütterung sich erst noch bis zum Gehirne und damit, wie denn dies Letztere namentlich auch Demokritos entschieden verlangt, zur Seele verbreiten lassen, nur dass dem Diogenes dabei nicht das Gehirn das eigentliche Fortpflanzungsorgan ist, sondern vielmehr die innere Luft des ganzen Körpers, welche nach ihm die Seele ist, von der bewegten Luft im Ohre weiter bewegt wird[470]). Allein Platon ist überdies hiemit noch nicht zufrieden. Der Ton ist nämlich nach den getroffenen Bestimmungen andererseits doch auch wieder zunächst etwas Objectiveres als die Farbe, sofern die

---

466) S. darüber Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 627 f.

467) S. darüber Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 542 mit Anm. 3.

468) Theophr. a. a. O. §. 25. Plutarch Plac. phil. IV, 16.

469) Theophr. a. a. O. §. 28. 30.

470) Theophr. a. a. O. §. 40. 41. Plutarch am eben angef. O.

letztere von vorn herein durch eine activere, weil entgegenkommende Mitthätigkeit des Sinnesorgans erzeugt wird. Eine andere Farbe oder sonstige Lichterscheinung als die gesehene giebt es nicht, mit dem Vordringen der ihr zu Grunde liegenden Bewegung bis zur Seele ist daher hier die Empfindung vollendet. Beim Hören dagegen beginnt sie hiermit erst, φϑωνή und ἀκοή werden daher ausdrücklich von Platon unterschieden. Das wirkliche Hören entsteht erst, indem der vernünftige Seelentheil, dessen Sitz eben das Gehirn ist (s. p. 73), nunmehr gegen diese bisher bloss leidende Bewegung reagirt und den Ton, der sich somit am Gehirne bricht, zurückwirft, eben damit aber erst recht diesen Eindruck durch die Sitze aller Seelentheile und mithin bis zur Leber, als dem Hauptorgane des niedrigsten (s. u.), verbreitet und so dem Ganzen der Seele mittheilt[471]). Auf der dargelegten Verschiedenheit des Gehörs von den anderen Sinnen beruht es endlich auch, dass die Unterschiede der Töne nicht, wie die der andern Sinneseindrücke, auf den Gegensatz der Verdichtung und Auflockerung zurückgehen[472]).

In Bezug auf den Geschmack steht Platon nach der schon vorhin gemachten Andeutung dem Empedokles noch weit weniger nahe und berührt sich weit mehr mit dem Alkmäon von Kroton und Diogenes von Apollonia[473]). Alkmäon leitete nämlich denselben von der Wärme und lockeren Weichheit der Zunge her, indem sie vermöge der ersteren die Speisen zerschmelze und vermöge der letzteren Theile der so entstandenen breiigen Flüssigkeit in ihre Poren aufnehme, welche, wie die aller andern Sinneswerkzeuge, in dem Gehirn, dem Sitze der Seele und Empfindung, auslaufen[474]). Diogenes verglich die Zunge wegen ihrer weichen und lockern Beschaffenheit mit einem Schwamme und meinte, dass sie nach Art eines solchen einen Theil der Speisesäfte in sich einsauge[475]). Nach Platon nun ist allerdings das die Speisen Zerschmelzende nicht unmittelbar die Zunge, sondern der Speichel, aber derselbe bringt

---

471) Philippson a. a. O. S. 172 f.

472) Darnach ist zu berichtigen, was ich in meiner Uebers. S. 861. Anm. 222. nach Martin a. a. O. II. S. 261 f. geäussert habe.

473) Wie in der Kürze nach Cousins Vorgange schon Martin a. a. O. II. S. 285 bemerkt hat.

474) Theophr. a. a. O. §. 25 f. Plutarch a. a. O. IV, 18.

475) S. die Belege Anm. 1487.

dies auch nach ihm nicht so sehr durch seine Flüssigkeit[476]), p. 66. C. i. A., als vielmehr vorwiegend durch seine Wärme, p. 65. D. i. A. E., zu Stande, und auch Platon betrachtet fälschlich die Zunge statt des Gaumens als das fernere und eigentlichere Geschmacksorgan[477]). Während also beim Auge, so weit hier überhaupt eine Zerschmelzung Statt findet, der Ausfluss desselben bei ihr der leidende, der des Objects der thätige Theil ist, so zerschmelzt der des Mundes vielmehr das ganze dabei in Betracht kommende Object selber und bewirkt dadurch erst diejenigen Ausflüsse desselben, welche nun vielmehr auch nach Platon ihrerseits in die Poren der Zunge eindringen und so den Geschmack erzeugen. Während daher derjenige Gegenstand, dessen Lichtausflüsse auf den Sehstrahl weder auflösend noch verdichtend wirken, farblos oder durchsichtig ist; so ist dagegen derjenige, welcher durch den Speichel unauflöslich ist, geschmacklos[478]). Die Verschiedenheit der Geschmäcke aber hängt nach Platon, wie nach Demokritos[479]), von der Gestalt und Grösse der eindringenden Corpuskeln ab, wenn auch nicht bei beiden auf die gleiche Art, denn die Gestaltunterschiede der Atome beim Demokritos sind unbegränzt, die der Elementarkörperchen beim Platon dagegen sehr beschränkt. Der eigentlich zusammenziehende Geschmack ist der strenge (αὐστηρά) und herbe (στρυφνά), der eigentlich ausdehnende und erhitzende ist der scharfe oder pikante (δριμέα), und Platon vergleicht daher jenen mit der schwarzen und diesen mit der weissen Farbe, p. 67. D. E. Hier greift daher der allgemeine Gefühlseindruck der Wärme bereits in die Eindrücke eines der besonderen Sinne ein, eben weil es nur Feuermolekülen als die kleinsten und leichtesten sein können, welche als Ausflüsse derjenigen Speisen und Getränke, welche man eben desshalb als hitzig zu bezeichnen pflegt, den letzteren Geschmack hervorrufen, — gerade wie vorwiegend Erdmolekülen (γήϊνα μέρη p. 65. D.) als die grössten und schwersten den ersteren —, und aus dieser ihrer Leichtigkeit erklärt Platon auch, dass sie zu Kopfe steigen und so auch auf das Gehirn selbst eine zer-

476) Wie Martin a. a. O. II. S. 285 meint.

477) Martin a. a. O. II. S. 284.

478) Martin a. a. O. II. S. 285. 286.

479) Welchen Cousin und Martin gleichfalls mit Recht in diesem Stücke als einen Vorgänger Platons bezeichnen. S. Theophr. a. a. O. §. 65 — 68.

setzende Wirkung ausüben oder mit andern Worten den Zustand des Rausches hervorbringen. Jenes Eingreifen der allgemeinen Gefühls- in die Geschmackseindrücke zeigt sich nun aber ferner auch darin, dass die letztern überdies mehr als andere Sinnesempfindungen von Rauheit und Glätte abhängen. So beruht schon der Unterschied des strengen Geschmacks vom herben auf der geringeren Rauheit der den erstern erzeugenden Substanzen, wogegen Platon umgekehrt, wie es scheint, aus einer Steigerung dieser Eigenschaft den salzigen und in noch erhöhterem Grade den bittern Geschmack herleitet, so wie ja die Stoffe, welche diese Geschmäcke hervorbringen, auch schon p. 60. D. E. als vorwiegend erdiger Art bezeichnet wurden[480]). Auch beruht die Rauheit nach p. 63. E f. auf Härte, und die Härte kommt nach p. 62. C. unter allen Elementen eben am Meisten der Erde zu, eben weil ihre Molekülen die grössten und schwersten sind, (vgl. S. 428.). Allein andererseits sind nach p. 60. D. gerade die Erdmolekülen der hier in Betracht kommenden Mineralien, der Salze und Laugensalze, kleiner und feiner, als die anderer Erdarten, und es ist somit der andere Factor der Härte, die Dichtigkeit der Verbindung (s. wiederum p. 62. C.), herbeizuziehen, welche sonach als ein dritter Erklärungsgrund für die Verschiedenheit der Geschmäcke zu den beiden vorhin erwähnten hinzutritt, und nicht minder gehört nach p. 63. E f. zur Rauheit neben der Härte auch noch die ungleiche Grösse der Corpuskeln desselben Elements. Es wäre darnach mithin nicht undenkbar, dass es auch Verbindungen aus anderen Elementen ohne Zusatz von Erde geben könnte, welche salzig oder bitter schmecken. Dass es aber dem Platon gelungen wäre, aus diesen Bedingungen wirklich die mehr oder minder ätzende und die Zunge oder wenigstens die streng oder herb schmeckenden Speisetheile zerfressende Wirkung bitterer und salziger Substanzen nach seiner Elementenlehre zu erklären, möchten wir nicht behaupten. Zugegeben aber, dass das Kochsalz dieselbe nur auf die genannten Speisetheile und nicht auf die Zunge ausdehnt, ist es allerdings wohl erklärlich, dass es in mässiger Anwendung die zusammenziehenden wie die ausdehnenden, die beizenden und die sauren Geschmäcke mildert und neutralisirt und so eine unentbehrliche Würze fast aller Speisen ist (p. 60. D. E.). Hat aber übermässige Ausdehnung und Zusammen-

480) Martin a. a. O. II. S. 285.

ziehung oder beizende Rauheit die Zunge in einen widernatürlichen Zustand gebracht, so ist es der süsse Geschmack, welcher aus der Herstellung ihrer natürlichen Beschaffenheit entspringt; Als eine Nebenart des pikanten Geschmacks ist endlich der saure (ὀξύ) zu bezeichnen, um aber seine Entstehung zu begreifen, müssen wir erst eine eigenthümliche Vorstellung, welche Platon über die Art der Fortpflanzung von den Eindrücken aller Sinne zur Seele hat, näher ins Auge fassen.

Bei seiner Unbekanntschaft mit den Nerven schreibt Platon dieselbe nach dem Vorgange des Diogenes von Apollonia[481]), wenn auch unter einem ganz anderen Gesichtspunkte, den Adern zu[482]). Dem Letztern nämlich besteht die Seele in der eingeathmeten Luft, und, wenn wir auch nicht ausdrücklich davon unterrichtet sind, so scheint er doch die Verbindung des Blutes mit ihr ähnlich, wie wir es auch bei Platon anzunehmen haben werden (s. d. flgd. Abschn.), durch eine Verbindung der Lunge mit dem Herzen durch gewisse Gefässe vermittelt zu haben[483]). So führen denn die Blutgefässe — und darin stimmt ihm gleichfalls Platon bei, p. 66. A. 80. D. 82. E. 84. D. (s. u.) — auch Luft mit sich, und da sie sich nun auch durch die inneren Theile des Kopfes, wie namentlich auch durch das Gehirn[484]), hindurchziehen, so ist es klar, dass die von der Luft im Ohre bewegte Luft im ganzen Körper, aus welcher er, wie wir sahen, das Gehör erklärt, keine andere als die in den Adern befindliche sein kann[485]). Platon nimmt nun dagegen beim Hören allerdings auch eine Erschütterung des ganzen Gehirns an, aber nicht bloss durch dieses, sondern auch durch das Blut (p. 67. B.) dringt die Erschütterung des Tones zur Seele. Sie verpflanzt sich demgemäss also nicht bloss, wie wir vorhin angaben, mittelbar zum Herzen und zur Leber, als den beiden Hauptsitzen und Hauptorganen der unvernünftigen Seelentheile, sondern zugleich auch unmittelbar. Denn das Herz ist ja der eigentliche Mittelpunkt der Adern, p. 70. A., und einen zweiten scheint Platon eben hiernach in der Leber zu finden[486]). Beim Geschmack lehrt nun ferner

481) Theophr. a. a. O. §. 39—43. Plut. a. a. O. IV, 16. 18.
482) Martin a. a. O. II. S. 284.
483) Panzerbieter *Diogenes Apolloniates*, Leipzig 1830. 8. S. 88 f.
484) Panzerbieter a. a. O. S. 81. 83.
485) Panzerbieter a. a. O. S. 90.
486) Martin a. a. O. II. S. 301 f. vgl. 283 f.

Diogenes[487]), dass die in die Zunge eingedrungenen Speisesäfte von den Zungenadern aufgesogen werden, und ganz ebenso spricht Platon von den Aederchen, die wie Fühlfäden der Zunge von ihr zum Herzen führen, p. 65. C. D. vgl. 66. A., hat also hier ganz dieselbe Vorstellung und lässt zugleich den Geschmack als den niedrigsten Sinn im Gegensatz gegen das Gehör sich weit unmittelbarer zum Herzen und somit zur unvernünftigen Seele, als zur vernünftigen fortpflanzen, ja, wir sahen, dass ein unmittelbares Eindringen der aufgesogenen Speisetheile aus den Zungenadern in die Gehirnadern regelwidrig ist und, so weit es dennoch vorkommen kann, die Vernunft betäubt. Gesicht und Gehör sind die höhern Sinne, weil sie nur die Licht- und Luftbewegung in Gehirn und Blut, Geruch und Geschmack die niederen, weil sie wirkliche Stofftheile in das Blut hineintragen. Denn auch beim Geruch werden die riechbaren Theile und zwar sogar ohne eine ähnliche Vermittlung, wie sie beim Geschmack der Speichel und die Poren der Zunge darbieten, ganz ähnlich von den Adern im Innern der Nase aufgesogen, p. 66. D., und es scheint nicht, dass Platon sie von da mit dem Diogenes[488]) in die Gehirnadern eintreten lässt, da er vielmehr die widrigen Gerüche als solche bezeichnet, welche die ganze Brust- und Bauchhöhle angreifen, p. 67. A. Hieraus erklärt sich nun auch erst die seltsame Meinung (s. S. 431), dass auch der Geruch zur Ernährung beitrage, indem sonach die aufgerochenen Stofftheile wirklich ins Blut, den eigentlichen Nahrungssaft (p. 80. E f. 82. C.—E.), übergehen. Doch nähren sich aus ihnen, wie es scheint, vorzugsweise wohl nur die eigentlichen Riechadern, die bei ihrer Feinheit nur geringer Nahrung bedürfen. Aus dem eigenthümlichen Mass derselben hinsichtlich der Weite aber leitet ferner Platon selber ausdrücklich die obige eigenthümliche mittlere Natur des Riechbaren zwischen Wasser und Luft und hieraus wieder den Mangel bestimmt festzustellender Artunterschiede der Gerüche her, so fern es sonach „der Geruch immer mit einem unvollendeten, noch „zu keiner festen Bestimmtheit gediehenen Werden zu thun hat“[489]).

487) Nach dem verwirrten, aber von Panzerbieter a. a. O. S. 86—90 vortrefflich aufgehellten Bericht von Plut. a. a. O. IV, 18., wogegen Theophr. a. a. O. §. 4 hier allzu kurz ist.

488) S. Theophr. a. a. O. 39. 41.

489) Zeller a. a. O. 1. A. II. S. 200. Anm. 3. 2. A. II. S. 444. Anm. 1. Vgl. Ritter Gesch. d. Phil. II. S. 304. Anm. 4.

Auch dieser Umstand ist übrigens im Philebos (s. S. 41) schon von fern angedeutet. Der Gesichtspunkt der Ausdehnung und Zusammenziehung tritt daher auch bei diesem Sinne wenigstens in den Hintergrund, während sich nunmehr auch das vollkommen begreift, wesshalb derselbe beim Geschmacke weniger auf das Fleisch als auf die Adern der Zunge angewandt wird. Der strenge und herbe Geschmack trocknet dieselben aus, indem er das Blut in den Adern gerinnen macht, gerade wie die Kälte, mit welcher dieser Geschmack also ähnlich zusammenhängt, wie der entgegengesetzte mit der Wärme. Theophrastos hat ganz Recht, wenn er[490]) unter diesen Umständen behauptet, Platon habe den Geruch als solchen gar nicht definirt, vom Geschmacke aber sagt er ein Gleiches eben hiernach mit Unrecht[491]): Geschmack ist nach Platon die Zusammenziehung oder Ausdehnung, Verletzung und Heilung der Zunge und zumal der Zungenadern durch die mehr oder weniger rauhen von ihnen aufgesogenen Speiseausflüsse und die weitere Verbreitung dieser Eindrücke durch Körper und Seele. Was nun endlich den sauren Geschmack speciell anlangt, so entsteht derselbe, wenn man hitzige, aber durch Fäulniss verdünnte Speisen und Getränke zu sich nimmt. Fäulniss ist nämlich nach p. 66. D. ein Uebergangsprocess der Lufttheile eines Körpers in Wasser. Dringen nun die so im lebhaftesten Process befindlichen Corpuskeln mit den beweglichen Feuermolekülen dergestalt zusammen zwischen die Luft- und Erdtheile in den Adern, so entsteht natürlich der heftigste Kampf der Elemente und Alles geräth in eine wirbelnde Bewegung, in welcher mit den erdigen Teilen nun natürlich der p. 56. D. vorgesehene Fall eintritt: da ihre Elementarkörperchen und die der andern Elemente einander wechselseitig nicht auflösen können, so werden sie ausgeschieden und nach oben getrieben, und dies nennt man einen Koch- oder Gährungsprocess, bei welchem zugleich aus Wasser und Luft eine Schaumbildung eintritt. Bei den Erdtheilen des Bluts scheint Platon wieder zumal an Salze zu denken, denn das Fleisch welches nach p. 80. E f. zunächst aus dem Blute entsteht, trägt insonderheit einen aus Säuren und Salzen verbundenen Gährungsstoff in sich, p. 74. C. D., während die Sehnen aus Knochen und ungesäuertem Fleisch hervorgehen, offenbar weil

---

490) a. a. O. §. 6.

491) Wie schon Philippson a. a. O. S. 173. mit Recht bemerkt.



jenes locker und aufgegangen, diese dagegen fest und zähe sind, und ebenso sondern sich bei einer krankhaften Zersetzung beider und der wiederum aus ihnen sich nährenden Knochenhaut denn auch wieder die Salze als solche aus, p. 84. A. B.

Fragen wir nun endlich, was den Platon bewog, auch seinerseits den Adern die in Rede stehende Function der weiteren Verbreitung der Sinneneindrücke von den Sinnenorganen her zuzutheilen (vgl. darüber auch noch p. 70. A f. 77. E.), so ist einfach darauf zu verweisen, dass sie eben den ganzen körperlichen Organismus durchlaufen und eben dadurch namentlich auch die Hauptsitze aller drei Seelentheile mit einander verbinden, und dass um so mehr, wenn doch die leichtbeweglichsten Körpertheile die empfindlichsten sind (S. 429), das Blut eben um seiner Beweglichkeit willen zur Verbreitung der Empfindung durch den Körper geeignet erscheint[492]). Nicht zwar im Blute ferner, sondern im Gehirn wohnt nach Platon das Leben, aber das Blut und sein Umlauf ist es, der dasselbe erhält, und es liegt daher nahe an diese Circulation der Nahrungssäfte auch die Vermittlung der sonstigen Lebensäusserung und Bewegung zu binden, und eben desshalb erhebt Platon die Adern überdies auch zum Organe der Einwirkung der Vernunft auf den Willen und überhaupt der Seele auf den Körper, p. 70. A ff., und eben damit also auch zum Hauptwerkzeuge Dessen, was wir die willkürliche Bewegung zu nennen pflegen[493]), obwohl es zu diesem Zwecke allerdings auch noch anderer Veranstaltungen, nämlich der Gelenke und einer Substanz derselben, welche vorzugsweise den Charakter des „Anderen", d. h. der Beweglichkeit und örtlichen Veränderlichkeit an sich trägt, mit andern Worten der Gelenkschmiere (*synovia*) bedarf, p. 74. A.[494]). Sie vertreten ihm also auch in dieser Hinsicht die Stelle der Nerven, und der ihm gleichfalls unbekannten Irritabilität der Muskeln[495]). Das Blut

---

492) Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 549. Anm. 2.

493) Martin a. a. O. II. S. 301—304. 310.

494) Martin a. a. O. II. S. 312 f.

495) Steinhart a. a. O. VI. S. 126. — Martin a. a. O. II. S. 353. bemerkt zwar sehr richtig, dass p. 84. A. unter *ἰνῶν* nicht die Blut-, sondern nur die Fleischfasern verstanden sein können, was denn allerdings auf eine Bekanntschaft Platons mit den Muskeln hinweisen würde. Da aber von solchen Fleischfasern sonst nirgends die Rede ist, so wird mit Schneider *ἐκείνων* zu verbessern sein.

ist überdem auch die Quelle aller Lebenswärme, p. 79. D., und der Athmungsprocess, an den das Leben nicht minder gebunden ist, hängt mit dem Blutumlauf eng zusammen (s. u.), die Adern sind also die Canäle, durch welche dem Körper alle Elemente zuströmen, so weit er deren zu seiner Erhaltung bedarf.

Doch wir sind damit schon in das Gebiet vom:

XVII. ersten Abschnitte des dritten Haupttheils, p. 69. C. — 81. E.,

eingedrungen, welcher uns den menschlichen Organismus im normalen Zustande vorführt. Nach einer kurzen Zusammenfassung der beiden ersten Haupttheile, p. 68. E. — 69. C., bringt uns nämlich der Dialog jetzt zu dem den gewordenen Göttern übertragenen Werke (s. S. 389 ff.) zurück, dergestalt aber, dass er den höchsten Gott selber bald noch wieder mit Hand anlegen lässt, bald ausdrücklich das Gegentheil erklärt und bald endlich eine und dieselbe Sache zuerst ihm selbst und dann den Göttern zuschreibt, wie namentlich die Bildung der Leber. Offenbar ist dieser Widerspruch wiederum wohlbeabsichtigt: bei denjenigen Theilen des Organismus, welche unmittelbar mit dem vernünftigen Seelentheil zusammenhängen, muss die höchste Vernunft selbst wieder thätig eintreten, was aber die Leber anlangt, so ist sie einmal zwar gerade das eigentliche Organ des „weiblichen“ oder begehrlichen Seelentheils und gehört in so fern recht eigentlich zur Thätigkeitssphäre der Untergötter, auf der andern aber ist sie auch das Organ der Einwirkung der Vernunft auf denselben, und in so fern ist es wieder ganz in der Ordnung, dass Gott selber sie bildet.

Eben so ist es naturgemäss, dass überhaupt zuerst von der sterblichen Seele und ihren beiden Theilen und deren körperlichen Wohnsitzen und Werkzeugen gehandelt wird, p. 69. C. — 72. E., wobei noch besonders hervorzuheben ist, dass Platon in dieser seiner ganzen Lehre von den drei Theilen der Seele und deren verschiedenen Sitzen an keinen seiner Vorgänger so eng wie an den Demokritos sich anschliesst[496]). Dieser Abschnitt ist für die platonische Psychologie überaus wichtig, indem er wenigstens eine relative Einheit des Seelenlebens, die durch die Dreitheiligkeit desselben in Gefahr geräth (s. S. 162 f.), vermittelt. Dass

496) Vgl. Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 618.

diese Vermittlung durch körperliche Organe geschieht, kann dabei nicht stören, denn die beiden sterblichen Seelentheile verdanken überhaupt erst dem Eintritt der Vernunft in den Körper ihr Dasein. Man sieht deutlich, dass es das Pochen des Herzens beim Aufwallen des Zornes und anderer leidenschaftlicher Erregungen ist, welches den Platon dazu bewogen hat, dies Organ zum Sitze des mittleren Seelentheils, welchem er alle activeren sinnlichen Willensrichtungen zuschreibt und ihn daher auch den männlichen Theil der sterblichen Seele nennt, zu machen und demgemäss die Adern auch, wie schon angedeutet, zu den Werkzeugen seiner Einwirkung auf den Körper und folglich der willkürlichen Bewegung des letzteren zu erheben. Eben so wird hiernach die begehrliche Seele dieser muthigen dadurch dienstbar, dass die Adern vom Herzen zur Leber strömen[497]) und in ihr einen zweiten Knotenpunkt bilden. Durch die Adern steht aber endlich drittens Herz und Leber auch mit dem Kopfe und dessen Sinnesorganen in unmittelbarem Zusammenhang, und Platon nimmt ohne Zweifel an, dass auch vom Gehirn unmittelbar zu der Leber Blutgefässe hinabführen[498]). Und so erfüllen denn die Adern, indem sie die Empfindung vom Gehirn oder doch von Auge, Ohr, Nase, Zunge oder demjenigen Körpertheil, welcher einen der allgemeinen Gefühlseindrücke erleidet, zur Leber und zum Herzen verbreiten, damit zugleich auch schon ihre andere Function, Begierde und Leidenschaft zu erregen, so wie durch die von der Vernunft ausgehende Bewegung zu zügeln. Allein diese einfache Art der Zügelung und Leitung genügt bei dem begehrlichen Seelentheile nicht, weil dieser die durch die Vernunft geregelte und dadurch zur sinnlichen Vorstellung erhobene Empfindung in der bildlosen Gedankenform, also mit andern Worten als *πίστις* nicht aufzunehmen vermag, sondern es muss zu diesem Zwecke vielmehr dieselbe in die bildliche Vorstellung (s. S. 197 ff. 316 f.) oder *εἰκασία* in ihm umgesetzt werden: durch *εἴδωλα* und *φαντάσματα* lässt er bei Tage wie bei Nacht am Besten sich leiten, p. 71. A.[499]). DieErzeugung dieser

497) und 498) Steinhart a. a. O. VI. S. 126. Worauf derselbe aber bei seiner Behauptung (S. 125) fusst, der Muth stehe im Staat der Vernunft näher als hier, sehe ich nicht ab.

499) Ganz missverstanden und falsch construirt hat diese Stelle Lichtenstädt a. a. O. S. 102 f., aber auch meine Uebers. ist zu berich-

Phantasie- und Traumbilder denkt sich nun Platon auf eine höchst phantastische Art. Schon oben p. 45. D ff. hat er seine im neunten Buche der Republik (s. S. 283) ausgesprochene Ansicht über das Traumleben der Seele ihrem einen Theile nach wiederholt, dass nämlich die Träume aus den noch nicht zur Ruhe gekommenen Nachwirkungen sinnlicher Eindrücke entstehen, hier wiederholt er nun auch den zweiten Theil derselben, dass sie der begehrlichen Seele angehören, zeigt aber jetzt auch zugleich, in wie weit sie doch im Menschen von der vernünftigen herstammen und giebt die physiologische Ergänzung, nach welcher Traum- und Phantasiebilder eine Art von Spiegelbildern sind, schreckhafter oder heiterer Natur, welche die Vernunft — zweifelsohne durch die Vermittlung der vom Gehirn zur Leber führenden Adern[1500]) — auf der glatten und glänzenden Oberfläche der Leber erscheinen lässt[501]), eine ähnliche Zurückwerfung, wie das Spiegelbild, nur aber vielmehr von den materiellen Bewegungen, durch welche sich das Denken vermittelt. Nicht bloss die prophetischen Träume[502]), sondern überhaupt alle traumartigen und ahnungsvollen Zustände auch im Wachen, die Begeisterung des Sehers, der göttliche Wahnsinn der Musen und selbst der Enthusiasmus des Philosophen, stammen demnach aus dieser Quelle, und erst so verstehen wir es endlich einmal, in wie fern der Eros nach Platon eine Begierde sein und doch zugleich den ersten dunklen, aber mächtigen und unentbehrlichen Antrieb zum Höchsten, was der Mensch zu erreichen vermag, von vorne herein in sich enthalten kann. Das Volksvorurtheil nicht bloss der Orakel, sondern auch der Zeichendeutung aus der Leber der Opferthiere kam ihm dabei entgegen, und er giebt demselben sogar so viel zu, dass auch nach dem Tode noch „Spuren der weissagenden Bilder in der Leber zurückbleiben". Aber diese sind allzu undeutlich, und er verwahrt sich daher trotzdem gegen diese wie gegen alle Zeichendeutung und erkennt nur die Traumweissagung und seherische Begeisterung des lebendigen

---

tigen: „auf sie zu achten, sondern von Schatten- und Scheinbildern bei Tag und bei Nacht am Besten geleitet werden würde".

1500) Steinhart am eben angef. O.

501) Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 551.

502) Wie Stallbaum will, gegen den ich schon in meiner Uebers. S. 869. Anm. 283 das Nöthige bemerkt habe.

Menschen an, weil eben nur dieser Vernunft besitzt und sie nur in ihm mithin auch in diesen bewusstlosen Zuständen ihre Macht äussert und desshalb auch, was diesen Bildern erst ihren Werth verleiht, sie hinterdrein mit bewusster Ueberlegung zu deuten und in die Form des Gedankens umzusetzen vermag. Sie verändert bei der Erzeugung schreckhafter Bilder aber auch die natürliche Süssigkeit und die Farbe der Leber, indem sie das Blut derselben in Galle verwandelt[503]), deren Bitterkeit und Schwärze nach der obigen Sinnestheorie ihre zusammenziehende Kraft auf sie äussert: Spiegelbilder, Farben, Geschmäcke erzeugen sich hier aus dem Innern des menschlichen Organismus selber heraus. Auch hiebei unterstützt aber jedenfalls wieder der Muth die Vernunft, denn sicher leitet den Platon dabei auch die Beobachtung, dass Zorn und ähnliche Leidenschaften die Galle erregen. Es begreift sich aber auch recht wohl, dass er hier sonach diese Flüssigkeit als eine unentbehrliche, hernach aber doch als eine krankhafte ansieht: körperliches Leiden und körperlicher Schmerz müssen die Begierde zügeln helfen. Ist doch nach p. 45. E f. auch alles Träumen eigentlich schon eine Störung des gesunden Schlafes. Von der Wichtigkeit der Galle für die Verdauung hat nämlich Platon, wie wir bald sehen werden, noch keine Ahnung[504]). Auch seine Vorstellung von der Milz ist kindisch, und wenn er auch mit Recht den Athmungsprocess im Folgenden mit dem Blutumlauf in Verbindung setzt, so thut er doch dies und denkt sich ferner die Verdauung in einer Weise, welche es vollständig erklärt, dass er wie der Galle so auch den Eingeweiden keine Bedeutung für die letztere abgewinnt[505]) und die der Lunge, welche doch auch nach ihm das Hauptwerkzeug des Athmens ist, für die Reinigung und Bereitung des Blutes verkennt, indem er sie vielmehr für blutleer hält, p. 70. C.[506])

Platon geht nämlich jetzt zweitens zur Zergliederung der sonstigen Körpertheile über, p. 72. E.—76. E, und schickt dabei im engsten Anschluss an das Vorhergehende die Eingeweide — des

503) Zeller am eben angef. O. Hiernach ist Prantl a. a. O. S. 71 zu berichtigen.

504) Martin a. a. O. II. S. 308. Vgl. meine Uebers. S. 868. Anm. 278.

505) Martin a. a. O. II. S. 309. Steinhart a. a. O. VI. S. 127. u. S. 254. Anm. 254.

506) Martin a. a. O. II. S. 304 f. 329.

Magens gedenkt er nicht[507]) — vorauf, weil auch diese Organe der begehrlichen Seele sind. Denn die Hauptaufgabe der letzteren ist es eben die ernährende Seele zu sein, weil sie es ist, die den Menschen Speise und Trank zu sich zu nehmen treibt. Dann aber legt Platon drittens den Ernährungsprocess in seinen Grundlagen dar, p. 77. A. — 81. E., während die Einzelheiten desselben erst bei den aus ihrer Störung hervorgehenden Krankheiten mitbehandelt werden.

Der Ernährungsprocess nun ist die Vereinigung des Verdauens, Athmens und Blutumlaufs. Platon kennt den Unterschied der Arterien und Venen und folglich auch des arteriellen und venösen Blutes noch nicht und konnte mithin auch davon, dass sich das letztere in der Lunge durch die eingeathmete Luft reinigt, noch keine Ahnung haben[508]). Im Ganzen scheint vielmehr die Gefässlehre des Diogenes von Apollonia[509]) auch noch die seine zu sein[510]), wenn er auch nicht so weit, wie dieser, dabei ins Detail geht. Mit diesem nimmt er die beiden grossen Rückenadern, die und deren Lauf er ganz ähnlich beschreibt, die *arteria aorta* und die *vena cava*, zum Ausgangspunkt, mit diesem glaubt er, dass von jener alle Gefässe auf der linken und von dieser auf der rechten Seite des Körpers auslaufen, so dass also auch in diesem Betracht die rechte und die linke Seite desselben die gleichen besonderen organischen Theile haben, mit diesem nimmt er endlich, um doch zwischen beiden Seiten eine Verbindung herzustellen, eine Kreuzung der um den Kopf herumgeführten Adern an[511]), p. 77. C. — E. In Bezug auf das Athmen aber schliesst er sich wesentlich an den Empedokles an[512]), bedient sich dabei aber eines eigenthümlichen und für die Klarheit des Verständnisses eben nicht glücklich gewählten Bil-

---

507) Steinhart a. a. O. VI. S. 127.

508) Martin a. a. O. II. S. 323 ff.

509) Fr. VII. b. Aristot. *Hist. an.* III, 2. 511 a, 30 ff.

510) Steinhart a. a. O. VI. S. 126.

511) S. über dies Alles Panzerbieter a. a. O. S. 76. 81. Ob Platon schon die von Diogenes (s. Panzerbieter a. a. O. S. 79) unerwähnt gelassene Pfortader kennt, lässt sich aus p. 71. C. nicht mit voller Sicherheit erschliessen. Was hier „Pforte" (*πυλαί*) der Leber heisst, ist die sogenannte *fossa transversa*, in welche auch die Pfortader mündet. S. Wagner Platons Timäos und Kritias, Leipzig 1853. 16. S. 294. Anm. 223.

512) S. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 541. II. S. 650. Anm. 6. Martin a. a. O. II. S. 330. 339.



des[513]). Er lässt das ganze lebendige Wesen, also den ganzen menschlichen Körper in der umgebenden Luft wie in dem Aussengeflecht einer Reuse stecken, von deren beiden, gleichfalls aus Luft bestehenden Binnengeflechten das eine durch die Luftröhre (κατὰ τὰς ἀρτηρίας) in die Brusthöhle oder genauer in die Lunge, das andere längs der Luftröhre (παρὰ τὰς ἀρτηρίας), d. h. offenbar durch die Speiseröhre in die Bauchhöhle hinabführt und zwar beide vom Munde her, so jedoch, dass das erstere durch eine Verlängerung mit zwei Hälsen (δίκρουν) auch in die beiden Nasenlöcher ausmündet. Beide bezeichnen also nichts Anderes, als die ein- und ausgeathmete Luft, die also nach Platons Ansicht nicht bloss durch die Luft-, sondern auch durch die Speiseröhre ihren Weg nimmt. Und zwar gehört nur in letzterer Hinsicht das Athmen zur Verdauung. Die innere Höhlung der Reuse nämlich besteht aus Feuer und durchzieht die ganze Höhlung unseres Körpers, d. h. es ist die Lebenswärme, welche durch Bauch- und Brusthöhle und Alles, was in ihnen befindlich, sich ausbreitet. Die stärkste Wärme nun hat, wie schon gesagt, das Blut in den Adern, p. 79. D., und sie führen daher dies Feuer in förmlichen Strahlen durch das Innere des Körpers, und diese Strahlen sind es, welche als die

513) Die richtige Erklärung desselben hat bereits Galenos in dem uns erhaltenen und von Daremberg (s. Anm. 1181) herausgegebenen Bruchstück seines Commentars zum Tim. geliefert, an welchen sich Martin a. a. O. II. S. 334 ff. anschliesst, dabei jedoch das δίκρουν fälschlich auf die beiden Aeste deutet, in denen die Luftröhre in die Lunge mündet und daher doch die ganze Stelle nicht richtig wiedergegeben hat. Ihn hat Daremberg a. a. O. S. 46 f. berichtigt, und ich habe in meiner Uebers. ganz der seinen folgen können, um so auffallender aber ist es, dass er seinerseits den von Martin nach Galenos bereits gründlich beseitigten Irrthum Stallbaums, Wagners u. A. wiederholen konnte, dass das eine der Binnengeflechte die Lunge, das andere der Magen selber seien, während doch ausdrücklich vielmehr das erstere in die Lunge hinabgeleitet wird und Lunge und Unterleib doch wahrlich nach Platon nicht bloss aus Feuer und Luft, sondern offenbar aus ganz denselben Bestandtheilen, wie alles andere Fleisch zusammengesetzt sind. Noch verkehrter ist es ferner, wenn Lichtenstädt unter der ganzen Reuse die Lunge versteht, gegen den bereits Philippson a. a. O. S. 71. annähernd das Richtige geltend gemacht, aber doch auch seinerseits ganz übersehen hat, dass nur eins der Binnengeflechte in die Lunge führt. An einer Abbildung findet man das Ganze veranschaulicht bei Daremberg a. a. O. S. 47. und nach ihm in meiner Uebers. S. 875. Anm. 315.

Binsen bezeichnet werden, die zwischen dem Aussengeflechte und den Binnengeflechten ausgespannt sind. Nun nimmt Platon vermöge der auf die Leugnung des leeren Raumes gegründeten inneren Circulation des Weltalls an, dass die eingeathmete kalte Luft auf die bereits in der Lunge und Bauchhöhle befindliche warme dergestalt drückt, dass diese wieder ausgeathmet werden muss, wobei denn die erstere sich selber erwärmt, die letztere aber sich wieder abkühlt, und nichts Anderes als diese Einathmung und die mit derselben erfolgende Erwärmung der umgebenden Luft ist nach dem Obigen mit dem Zusammenfliessen der ganzen Reuse in die Binnengeflechte, durch das Zurückfliessen der letztern in die erstere aber die Ausathmung bezeichnet. Aber das ist nach Empedokles und Platon nicht der einzige Weg des Eintretens der Luft in den Körper und ihres Wiederaustrittes aus demselben, sondern ein zweiter geht durch die Poren desselben: zu der Respiration kommt noch die Perspiration, und beide treten vermöge derselben inneren Circulation des Weltalls in Verbindung. Die ausgeathmete warme Luft treibt nämlich durch den gleichen Druck sofort die äussere kalte in diese Poren hinein, wobei denn letztere selbst sich wieder erwärmt und die Stelle der ersteren ersetzt, die dann ihrerseits sich inzwischen wieder abkühlt und so selber nachdringend jene wieder durch die Poren hinaustreibt, so dass jene nunmehr endlich für ihr Theil wieder denjenigen Druck auf die umgebende kalte Luft ausübt, welcher die Einathmung derselben veranlasst, p. 79. A.—E. Dieser zweite Weg ist es daher, welcher p. 78. D. mit den Worten angedeutet ist, dass zugleich das Aussengeflecht bei der lockeren Beschaffenheit des Körpers in denselben ein- und wieder aus ihm heraustritt. Und auch dies, dass die eingewobene Wärme auf beiden Wegen dem Zuge der Luft folgt, hat bereits in dem Wechsel der Erwärmung und Abkühlung der letztern in der Hauptsache seine Erklärung gefunden. Durch diesen Kreislauf von ihr wird nun aber eben desshalb die in der Bauchhöhle vorhandene Wärme in stetem Schwunge durch dieselbe erhalten und übt so die zersetzende Wirkung des Feuers auf die Trank- und Speisetheile aus, so dass diese klein genug werden, um durch die Poren der Gefässwände in das Blut überzugehen, gerade so wie ein geringerer Theil derselben dies schon in der Nase und im Munde beim Geruch und Geschmack gethan hat. — p. 77. E. — 79. A. 80. D. — So richtig also Platon den Verdauungsprocess als eine Art von

Verbrennungsprocess ansieht und daraus auch die rothe Farbe des Blutes erklärt, p. 80. E. (s. S. 436)[514]), so schliesst doch die nähere Art seiner Auffassung jede Mitwirkung der Galle aus und die Unbekanntschaft damit, dass die Verdauung sich erst in den Gedärmen vollendet, ein, so dass ihm die letzteren zu blossen Behältern für den Ueberschuss der über das zur Ernährung des Körpers erforderliche Mass zu uns genommenen Speisen werden und er mithin seltsam genug glaubt, dass auch noch im Koth und Urin eben so gut wie im Chylus Nahrungstheile enthalten sind. Platon weiss ferner eben hiernach noch nicht — und daraus erst erklärt sich vollständig auch seine Ansicht über die mit dem Geruch und Geschmack dem Körper bereits zugehende Nahrung —, dass der Chylus nicht unverwandelt ins Blut übergeht, sondern von den Saugadern der Gedärme erst in die Lunge geführt und hier durch die eingeathmete Luft erst in Blut verwandelt wird[515]). Und eben so tritt an die Stelle der Reinigung des schon vorhandenen Blutes durch die Einathmung nach dem eben Dargelegten bloss die Abkühlung desselben durch sie. Dabei ist jedoch nicht bloss die Perspiration von Bedeutung, durch welche die umgebende kalte Luft wie in die übrigen Körpertheile so auch in die Gefässe eintritt, sondern auch die Respiration und zwar hier gerade die durch die Luftröhre. Platon weiss allem Anscheine nach schon ganz gut, dass die letztere in zwei Aesten in die Lunge einmündet, wie dies der Plural *τὰς ἀρτηρίας* p. 78. C. beweisen dürfte[516]), er weiss ferner, wie eine andere Stelle p. 70. D., wo im Uebrigen der Singular *τῆς ἀρτηρίας* gebraucht ist, zu beweisen scheint, dass sie sich innerhalb der Lunge sodann in mehreren kleinen Canälen, die er sonach für blosse Luftadern hält[517]), weiter verzweigt, und nimmt allem Vermuthen nach an, da eben nach dieser letzten Stelle die Lunge dem

514) Steinhart a. a. O. VI. S. 127.

515) Martin a. a. O. II. S. 329.

516) Philippson a. a. O. S. 70.

517) Nur dass man nicht, wie Lichtenstädt a. a. O. S. 97. thut, *ἀρτηρίαι* selbst durch „Arterien" übersetzen darf, weil diese späterhin, nachdem Praxagoras zuerst den Unterschied der Arterien und Venen entdeckt hatte, wirklich für blosse Luftadern gehalten wurden. Einen noch stärkeren Irrthum hat mit Festhaltung dieser Uebers. Sprengel Gesch. der Heilkunde I. S. 431. begangen. S. dagegen Philippson a. a. O. S. 70 f. vgl. m. Daremberg a. a. O. S. 43 f., Martin a. a. O. II. S. 330—333. und Panzerbieter a. a. O. S. 88 f.

Herzen Kühlung zuführt, dass diese Kanäle in das letztere einmünden, und so den eigentlichen Blutgefässen ihre Aufgabe, neben dem Blute auch die eingeathmete Luft durch den Körper zu vertheilen (vgl. S. 445 f.)[518]), ermöglichen. Gleichwie er endlich aber fälschlich die Functionen der Luftröhre auf die Speiseröhre mit überträgt, eben so macht er irrthümlich auch die erstere an denen der letztern theilhaftig: wie der Athem auch in die Speiseröhre, so gehen die Getränke auch in die Luftröhre und durch sie in die Lunge ein, p. 70. C., von wo aus sie dann durch die Nieren in die Harnblase befördert werden, p. 91. A. Doch gilt dies Letztere offenbar wiederum nur von ihrem Ueberschusse; Nahrungstheile dringen nach Platons Ansicht ohne Zweifel auch von ihnen in die Adern der Nieren und in das Herzblut ein, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt. Ja, er spricht dabei so, dass man glauben müsste, es wäre dieser ganze Weg nach ihm der einzige, den die Getränke nehmen, wenn er nicht p. 79. A. dieselben eben so ausdrücklich vielmehr denselben Gang, wie die Speisen gehen liesse, ein Widerspruch, der sich nur durch die Annahme ausgleichen lässt, dass ein Theil von ihnen den einen und ein anderer den anderen Weg einschlägt[519]).

Das Blut verwandelt sich nun weiter in die übrigen Körpertheile nach dem Gesetze der Anziehung des Verwandten, so dass auch hiernach der Mensch wieder ein Weltall im Kleinen bildet. So gewinnt der Körper Ersatz für die durch die umgebende Welt und zumal durch die beiden zerstörendsten Elemente, Feuer und Luft, an die ja nach dem eben Dargelegten auch wieder umgekehrt ganz sein Lebensprocess gebunden ist, p. 76. E f., von ihm abgelösten und wieder in die Grundelemente zurückverwandelten Theile. Jene beiden Elemente sind also eben durch diesen ganzen Kreislauf seine Zerstörerinnen und seine Erhalterinnen zugleich. Wachsthum und Abmagerung, Jugend und Alter, Leben und Tod lassen sich nun in diesem Zusammenhange sehr leicht erklären, p. 80. E. — 81. E.

Genauer nun aber besteht das Blut aus zwei Theilen, Fasern und Lymphe (*serum*), denn den dritten, die Blutkügelchen, kennen

518) Martin a. a. O. II. S. 331. 351. 355.

519) So schon Galenos a. a. O., Martin a. a. O. II. S. 305, Daremberg a. a. O. S. 48.

Platon und Aristoteles noch nicht[520]). Aus den Fasern entstehen die Sehnen, aus der Lymphe durch das Gerinnen, welches Platon ihr mit Unrecht zuschreibt, vgl. p. 85. C f., das Fleisch, aus dem Fleische und (s. p. 84. A.) den Sehnen die Knochenhaut, aus der Knochenhaut die Knochen und selbst das Mark, indem von ihr zu ihm durch den Knochen ein öliger Saft hindurchsickert[521]), p. 82. C. — E. Zugleich aber bedarf der Knochen, um nicht brandig zu werden, des kühlenden Zuzugs der Luft durch die Poren, p. 84. B., und der ihn gleichfalls nährenden Feuchtigkeit des Markes, p. 73. E. 76. A. Was nun aber das letztere selber anlangt, so begreift sich auch bei dieser seiner nur sehr mittelbaren Ernährung aus dem Blute doch sehr wohl das Gewicht, welches Platon darauf legt, dass die beiden Hauptadern den Rückgrat hinunterlaufen, um so das „lebenbedingende Mark" in ihre Mitte zu nehmen, damit dieses aufs Beste gedeihe, p. 77. D. Denn immer wird dieses so nach Platons Voraussetzung dadurch, dass in seiner Nachbarschaft sich die reichhaltigsten Blutgefässe befinden, auch den reichlichsten Nahrungszufluss erhalten. Doch hat (s. S. 445. 450 f.) auch das Mark selbst sein Geäder und wird also jedenfalls zugleich auch unmittelbar von dem Blute desselben ernährt[522]).

Das Mark nun ist der eigentliche Sitz der Lebens und wird daher auch wieder von dem höchsten Gotte unmittelbar gebildet und zwar aus allen vier Elementen und noch dazu den vollkommensten Theilen derselben. In dies „Saatfeld" ist demgemäss nicht bloss jener Samen der Seele, welchen die Untergötter bereits von ihrem Vater überkamen (s. S. 395 ff.), d. h. die Vernunft, eingepflanzt, sondern auch die beiden sterblichen Seelentheile, jene ins Gehirn, diese ins Rückenmark, p. 73. B. — D. Nichts Anderes, als der Zusammenhalt zwischen Körper und Seele ist daher auch unter den Banden verstanden, welche um das Mark wie um einen Anker befestigt sind, p. 73. B. C. D.[523]), denn ganz ausdrücklich heisst es p. 81. D. 85. E. von eben denselben Banden, dass durch sie die Seele an den Leib gebunden und mit ihrer Zerstörung oder

---

520) Martin a. a. O. II. S. 349 f.

521) Vgl. Martin a. a. O. II. S. 350.

522) Was ich Beides in meiner Uebers. S. 971 f. Anm. 291 f. mit Unrecht bestritten habe.

523) Hiernach ist wiederum Anm. 287 zu meiner Uebers. S. 870 f. zu berichtigen.

ihrem Abreissen daher aus diesem ihren Kerker befreit wird, welches Abreissen nothwendig eintritt, wenn der Zusammenhalt jenes Ankers oder mit andern Worten der Elementardreiecke des Markes selber verloren geht, wenn die Bande, welche um diese geknüpft sind, selber sich auflösen, p. 81. D. Es ist daher ein entschiedener Irrthum, wenn Martin[524]) unter jenen Banden der Seele vielmehr Bänder, welche die drei Theile der Seele unter einander vereinigen, und unter diesen wiederum gewisse auf blosser speculativer Hypothese beruhende körperliche Organe versteht, welche das Rückenmark mit Herz und Leber verbinden. Für diese Verbindung genügen vielmehr die Adern, und es macht sonach durchaus keine Schwierigkeit, wenn die beiden sterblichen Seelentheile neben dem ihnen mit der Vernunft gemeinsamen Sitze im Marke noch zugleich in Herz und Unterleib ihre besondern Sitze haben. So wird denn hernach sogar das Mark ausdrücklich als „Beseelung", p. 74. E., und selber seinerseits als der Same des ganzen Organismus bezeichnet, p. 74. A. B., und so ist denn auch der männliche Same in der That nach p. 86. C. 91. B. ein Ausfluss aus ihm, aus dem (s. p. 73. E.) sich dann in Gemeinschaft mit den aus dem Mutterleibe sich ihm ansetzenden Elementartheilen seine Knochendecke und so allmälig der Fötus bildet. Bei Gelegenheit dieser Lehre vom Marke rächt sich nun aber auch bereits Platons Verflüchtigung des physikalischen Körpers zum mathematischen, indem seltsam genug in Folge dessen in Wahrheit sogar blosse Flächen, nämlich die Elementardreiecke, ganz wie physikalische Körper behandelt, von einer grössern oder geringern Regelmässigkeit und Glätte und sogar vom Stumpf- und Morschwerden derselben mit dem Alter gesprochen und mithin überdies eben damit vergessen wird, dass sie ja vielmehr Atome sind, p. 73. B. 81. B ff.

Platon stimmt in Bezug auf die Beschränkung der animalischen Nahrung offenbar ganz mit den Pythagoreern[525]) überein, dergestalt dass er den pythagoreischen Sprecher sogar überall von ihr gar nicht reden, sondern Planzenkost ohne Weiteres als die einzig zuträgliche voraussetzen lässt, p. 77. A. — C. 80. E. 59. E f. vgl. m. 65. C. Der Körper der Pflanze ist ähnlich organisirt wie der ani-

524) a. a. O. II. S. 308. 310. 312. Das ἐκ τούτων p. 73. D. bezieht sich mithin nicht bloss auf das Rückenmark, wie er glaubt, sondern auf das Mark überhaupt und also auch auf das Gehirn.

525) S. Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 227 f.

malische, sonst könnte ja der erstere nicht zur Ernährung des letzteren dienen, und zwar ist die Organisation der Culturflanzen dem menschlichen Körper homogener, als die der wilden Gewächse: Platon nimmt also offenbar wie in der Zähmung der Thiere, so auch in der Cultivirung der Pflanzen einen geistigen Einfluss der Menschen auf die Seelen dieser niederen Geschöpfe an. Denn ihre Organisation beruht auf einer ähnlichen Ernährung und einer ähnlichen Circulation der Nahrungssäfte, mithin auch auf einem ähnlichen Wachsthum von innen heraus wie beim Menschen. Auch der Pflanze kann also die ernährende oder begehrende Seele nicht abgehen und mit diesem Triebe von innen heraus glaubt Platon ihr auch die Beziehung der äussern Eindrücke, die sie empfängt, auf dies gemeinsame Lebenscentrum oder die Empfindung nicht absprechen zu dürfen (vgl. S. 31.), doch beschränkt sich dieselbe bei ihr bloss auf die von Lust und Unlust. Dagegen hat ihr aber ihre Zusammensetzungsart (γένεσις) es nicht verliehen, sich in sich selbst bewegend und die von aussen kommenden Bewegungen zurückstossend, Etwas von ihren eignen Zuständen durch Nachdenken über die Natur derselben sich zum Bewusstsein zu bringen[526]). Es fehlt ihr also jede Spur von Selbstbewusstsein und willkürlicher Bewegung, zu welcher letzteren vielmehr, wie wir S. 450. sahen, mindestens auch noch der Besitz des mittleren Seelentheils gehört, sie ist vielmehr im Boden festgewurzelt und nimmt so unter den Einzelorganismen in ganz ähnlicher Weise die unterste Stelle ein wie die Erde unter den Weltkörpern. Ist sie sonach freilich auch von der Ortsveränderung frei, so begründet dies doch keinen Vorzug vor Menschen und Thieren, da sie im Uebrigen ganz widerstandlos allen äusseren Eindrücken und damit dem steten Wechsel von Lust und Schmerz Preis gegeben ist.

XVIII. Der zweite Abschnitt des dritten Haupttheils: die Krankheiten des menschlichen Organismus und ihre Verhütung und Heilung oder die richtige Pflege von Seele und Körper, p. 81. E.—90. E.

In seiner Lehre von den Krankheiten des Körpers schliesst sich Platon vorwiegend an den Alkmäon von Kroton und nur in

526) So hat zuerst Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 552. Anm. 1. die betreffende Stelle p. 77. B. C. richtig construirt und erklärt, wornach denn auch meine Uebers. und meine Zustimmung zu der Conjectur von Ga-

Einzelheiten an Hippokrates und Anaxagoras an[527]). Er theilt dieselben in drei Klassen. Zu der ersten gehören die, welche auf die vier primären Elemente zurückgehen, sei es, dass eins derselben im Uebermass vorhanden, sei es, dass ihre Vertheilung im Körper eine unrichtige ist oder dass endlich von den Molekülen des einen oder des andern allzu viel besonders grosse oder besonders kleine vorhanden sind[528]). Die Krankheiten, welche aus den beiden letzteren Fällen entspringen, giebt Platon nicht näher an, und auffallend ist es, dass die Erklärung, der erste Fall schliesse die verschiedenen Wechselfieber in sich, erst am Schluss p. 86. A. hinterdreinhinkt. Die zweite Classe umfasst sodann die verkehrte Rückbildung der secundären Bestandtheile, Fleisch, Sehnen, Knochenhaut, Knochen, Mark. Wenn das Fleisch, anstatt aus dem Blute zu entstehen, sich vielmehr in verdorbenes Blut auflöst oder dieser Rückbildungsprocess gar noch weiter ausholt, so entstehen die verschiedenen Arten der Galle und des Schleims, und die dritte Gattung von Krankheiten sind dann endlich die, welche durch die weitere zerstörende Wirkung dieser krankhaften Substanzen und aus krankhafter Bildung von Gasen oder durch ein Gerathen derselben an verkehrte Stellen sich entwickeln[529]). — p. 81. E. — 86. A.

Die kurze Erörterung der Seelenkrankheiten, p. 86. B. — 87. C., lässt eine systematische Durcharbeitung vermissen. Dass Wahnsinn und Unwissenheit die beiden einzigen Arten derselben seien, wird ganz empirisch aufgegriffen, vergebens suchen wir ferner nach einem Aufschluss darüber, was eigentlich Wahnsinn ist und wie er entsteht, vergebens fragen wir endlich darnach, in welchem Verhältnisse die durch den Einfluss der Galle und des Schleimes hervorgerufenen Krankheiten der drei Seelentheile und

---

lenos und Daremberg a. a. O. S. 42. Anm. 25. ἔξω αὐτοῦ für ὑφ' ἑαυτοῦ zu berichtigen ist.

527) Man s. hierüber das Nähere bei Martin a. a. O. II. S. 347—349. 355. 356. 358.

528) Diese richtige Deutung der Worte πυρός τε — προςλαμβάνειν giebt Martin a. a. O. II. S. 347 an die Hand. Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 553. Anm. 1. dagegen irrt, wenn er diesen dritten Fall der ersten Classe als unrichtige Verbindung der primitiven Elemente bezeichnet und sodann weiter den Platon behaupten lässt, dass alle Fieber (also auch die Wechselfieber) aus der Galle entspringen.

529) Das Genauere über diesen ganzen Absatz geben die trefflichen Auseinandersetzungen von Martin a. a. O. II. S. 347—359. Vgl. jedoch Anm. 1495.

die Ausartung des Geschlechtstriebes zu jenen beiden Hauptarten stehen. Ja, gerade die Vermuthung, welche zunächst liegt, dass der Wahnsinn gleich der Epilepsie (p. 85. A. B.) eine Folge der durch jene ungesunden Säfte gestörten Gehirnfunctionen und eben damit eine Ausserthätigkeitsetzung der Vernunft ist, deren Aeusserungen eben der materiellen Vermittlung jener Functionen bedürfen, findet sich nicht bestätigt. Platon leitet hieraus vielmehr bloss Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit, also Unwissenheit her. Im Uebrigen aber sieht man, dass er auch hier vorwiegend nur die physiologische Seite oder die schädlichen Einflüsse im Auge hat, welche durch körperliche Missstände auch auf das geistig-sittliche Leben ausgeübt werden, und dass er offenbar diesen Punkt nicht erschöpfen, sondern nur einige recht augenfällige Beispiele hervorheben will. Zugleich aber zeigt sich uns dabei wieder recht deutlich die materialistische Kehrseite seiner dualistischen Weltansicht, indem diese Einflüsse in einer Weise betont und die sittlichen Folgen derselben entschuldigt werden, welche mit den Forderungen strenger Sittlichkeit unverträglich ist, und indem dergestalt nicht bloss der Wille nach der idealen Seite zum blossen Sklaven der Intelligenz gemacht, sondern auch in Bezug auf diese materielle Vermittlung seine Freiheit ausdrücklich aufgehoben wird[530]).

Nichts desto weniger aber vergisst darüber Platon nicht im Mindesten, dass das leibliche Wohl doch eben nur die negative Bedingung des geistigen und die wahrhafte Ursache des ersteren vielmehr im letzteren zu suchen ist. Haben wir doch bereits gehört, dass sich die Vernunft sogar der Erregung der Galle durch das Aufwallen des Zornes, also gerade jener für sie selbst gefährlichsten krankhaften Flüssigkeit dazu bedient, um die Begierde zu zügeln. Und ausdrücklich wird daher jetzt sofort hinzugesetzt, dass nur eine fehlerhafte Erziehung in Folge eines fehlerhaften Staatswesens den wahren Quell aller Uebel enthalte. Dieser Gegenstand erfordere indessen eine andere Behandlungsart. Dies ist ein offenbarer Rückblick auf die Republik, gerade so, wie wenn es im Folgenden, p. 89. D., heisst, die Lehre von der richtigen wissenschaftlichen Ausbildung oder überhaupt der richtigen Ausbildung des vernünftigen Seelentheils würde Stoff zu einer eignen

---

530) Man vgl. hiezu Martin a. a. O. II. S. 361—373, der aber doch diese letztere Seite etwas zu stark zu betonen scheint.

Arbeit liefern. Auch hier also wird nunmehr nur die physiologische Begründung für die dort aufgestellten Erziehungsansichten nachgeholt, indem Platon jetzt von der richtigen Pflege von Körper und Seele spricht, durch welche den Krankheiten vorzubeugen oder, wenn sie dennoch eintreten, ihre Heilung zu bewerkstelligen ist. Es ist vor allen Dingen auf eine harmonische Ausbildung von Seele und Körper hinzuarbeiten, p. 87. C. — 88. C., sodann eben so auf die aller Theile des Körpers, p. 88. C. — 89. D., und der Seele, p. 89. D. — 90. E., für sich genommen. Diese Harmonie nennt Platon Schönheit und die höchste Schönheit die zwischen Körper und Seele. Die Begriffe Gesundheit und Schönheit fallen ihm als ächtem Griechen nicht auseinander, aber während sonst seinem Volke die erstere in der letzteren mit eingeschlossen ist, so tritt dagegen bei ihm die Schönheit im engern Sinne hier offenbar nur als ein secundärer Begriff auf, und nicht das ist, wie Martin[531]) ihn missverstanden hat, die von ihm gestellte Anforderung, dass eine schöne Seele auch in einem schönen Körper wohne, sondern eine starke und gesunde auch in einem gleich starken und gesunden, und nur weil Stärke und Gesundheit auf Verhältnissmässigkeit beruht, schliesst sie auch die Schönheit mit in sich: das Gute ist auch das Schöne. Dass ein Ueberwuchern der körperlichen, gymnastischen Ausbildung die Seelenthätigkeit abstumpft, wird dabei nur kurz aus der Republik (s. S. 140.) wiederholt, und es bleibt dem Leser sich von dort her zu ergänzen überlassen, dass die Gymnastik eben desshalb auch gar nicht so geübt werden soll, dass sie bloss den Körper als solchen ausbildet, sondern so, dass sie durch den Körper auf die Seele wirkt. Hier wird vielmehr der ergänzende Gesichtspunkt geltend gemacht, dass der Körper durch sie für den Dienst der Seele gestärkt und gestählt werden soll, um den angreifenden Wirkungen geistiger Anstrengungen nicht zu erliegen und so der Seelenthätigkeit selber, die nun einmal an das Medium der körperlichen gebunden ist, ein Ende zu machen und entweder einen vorschnellen Tod oder eine chronische Krankheit und damit jene von Platon (s. S. 135 f.) so bitter getadelte „Nosotrophie“ herbeizuführen. Platon widerspricht sich nicht, wenn er in der Republik die Gymnastik als Heilmittel gegen chronische Uebel verwirft, weil sie doch einmal eine wirkliche Hebung

531) a. a. O. II. S. 374.

derselben nicht ermöglicht, und dagegen hier dieselbe als das Hauptmittel zur Erhaltung und Stärkung der Gesundheit empfiehlt. Doch ist allerdings eine gewisse Milderung seiner dort ausgesprochenen Ansichten nicht zu verkennen. Wir haben bereits S. 111. bemerkt, dass er die dort empfohlene Aussetzung schwächlicher und verkrüppelter Kinder des Wächterstandes hier, p. 19. A, fallen lässt, und eben so räumt er hier, wenn auch nicht der Gymnastik, so doch der Diätetik einen nicht bloss vorbeugenden, sondern auch heilenden Einfluss ein und betont die Anwendung der dort von ihm ausschliesslich empfohlnen drastischen Arzneimittel so wenig, dass er vielmehr in Bezug auf die von Arzneimitteln überhaupt zur grössten Vorsicht räth. Letzteres kann sich nun freilich mit seinen im Staate ausgesprochenen Ansichten immerhin, wie wir S. 135 f. gezeigt haben, sehr gut vertragen, aber das gänzliche Schweigen über jene *drastica* macht dennoch unseren obigen Ausgleichungsversuch bei näherer Betrachtung etwas bedenklich, und wenn Platon hinsichtlich der Diätetik hier allgemeiner als dort und nicht bloss von den im Idealstaate gegebenen Verhältnissen spricht, so ist doch der ganze Timäos zu dem letztern in eine zu enge Beziehung gesetzt, als dass wir hätten behaupten dürfen, dass jene Verhältnisse hier nicht mit inbegriffen seien.

Dagegen entspricht die hier vorgetragene Lehre von der harmonischen Pflege der drei Seelentheile ganz der im Staate: die Harmonie ist auch hier die Unterordnung des Muths unter die Vernunft und der Begierde unter beide, aber eine Unterordnung, die nicht zur Unterdrückung wird, sondern gerade das bedingte Recht der Untergeordneten zur Geltung bringt. Klarer, als je zuvor, wird hier die Vernunft als der Dämon des Menschen bezeichnet, nachdem sie klarer als je hier als das einzig Unsterbliche in ihm erschienen ist, und dergestalt abschliessend die Unsterblichkeit noch einmal als der Knotenpunkt für alle Theile der platonischen Philosophie dargestellt.

XIX. Der dritte Abschnitt des dritten Haupttheils: Fortpflanzungsprocess, Geschlechtsdifferenz und die verschiedenen Stufen des thierischen Lebens, p. 90. E. — 92. B.

Es fehlt jetzt nur noch, dass zu der Erhaltung des Individuums, nachdem dieselbe nach allen Seiten hin, als körperliche

Ernährung und durch eine angemessene Bewegung unterstützte Reproduction und als Unsterblichkeit der Seele, verfolgt ist, jetzt auch noch die der Gattung, der Zeugungs- und Fortpflanzungsprocess, hinzukommt. Die physiologische Seite des Unsterblichkeitstriebes, des Eros, kommt daher jetzt auch in diesem Punkte zur Behandlung und mit ihm die Geschlechtsdifferenz und die Bildung des Fötus. Merkwürdig ist es, dass Platon bereits die Lehre von den Samenthieren aufstellt, gewiss freilich nur aus Speculation und nicht aus empirischer Beobachtung.

Die Geschlechtsdifferenz ist nun bereits oben (S. 393) in die phantastische Form einer Metempsychose der Männer in Weiber eingekleidet worden, und dies macht es dem Platon möglich, in derselben Form der Metempsychose von Menschenseelen in Thierkörper auch den Unterschied des Menschen vom Thiere und die verschiedenen Stufen des Thierlebens in weiterer Ausführung, aber eben doch auch wieder nur in den gröbsten Grundzügen, hier anzuschliessen. Er macht dabei höchst verständige Bemerkungen über den Zusammenhang der Schädelbildung mit der verschiedenen psychischen Begabung, welche den Keim zu Allem enthalten, was die Phrenologie überhaupt Vernünftiges in sich trägt[532]). Dagegen aber macht jene phantastische Darstellungsform es ihm unmöglich, ausdrücklich aus dem Staat IV. p. 441. B. zu wiederholen, dass die Thiere nur die beiden niederen Seelentheile besitzen — denn damit ist ja eben der Eintritt der vernünftigen Seele in einen Thierleib unmöglich gemacht — und sie so bestimmt als Mittelstufe gegen Mensch und Pflanze abzugrenzen. Sie giebt ihm aber andererseits auch wieder die Gelegenheit, den schon im Phädon p. 81. E ff. angeregten Gedanken von der Verwandtschaft bestimmter menschlicher Thorheiten und Laster mit den Eigenthümlichkeiten bestimmter Thierclassen abschliessend in diesen Zusammenhang aufzunehmen[533]). Selbst die aufrechte Stellung des Menschen weiss er auf eine freilich wiederum phantastische Weise in sein ganzes Weltsystem einzuordnen: die Pflanze ist in der Erde, dem unvollkommensten aller Gestirne, festgewurzelt, das Thier wenigstens zur Erde gebückt oder über sie hinkriechend, beim Menschen ist sein Haupt gleichsam seine Wurzel und sie ist frei aufgerichtet zu jenen

532) Martin a. a. O. II. S. 310. 382.
533) Martin a. a. O. I. S. 39.

vollkommneren himmlischen Regionen, welche die wahre Heimath seiner Seele sind, p. 90. A. B. Hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen der Beschaffenheit des eingeathmeten Fluidums mit dem verschiedenen Grade intellectueller Befähigung der lebendigen Einzelwesen aber schliesst sich Platon wieder dem Diogenes von Apollonia an[534]).

XX. Der erste Theil der Haupteinleitung: Recapitulation des Staatsideals, p. 17. A.—19. B.

Da der Staat, wie wir sahen (S. 115.), von Platon lediglich als eine grosse Erziehungsanstalt betrachtet wird, so ist mit der Darstellung der Nothwendigkeit einer richtigen Erziehung für das Gedeihen von Seele und Körper des Menschen der Darstellungskreis des Timäos in den der Republik eingemündet, und wie eben vermöge jener Aufgabe des Gemeinwesens das letztere Werk die weitere Bedeutung einer Darlegung der sittlichen Weltordnung überhaupt hat, die mit der philosophischen Unsterblichkeit abschliesst, so ist auch hier die letztere als die Krone und das höchste Ziel aller Erziehung und Bildung geltend gemacht worden. Der Timäos hält sich möglichst in den Grenzen der natürlichen Weltordnung, aber diese letztere muss vermöge der vollkommneren Beseelung, die gerade die Gestirne besitzen, doch erst recht in eine intellectuelle umschlagen, von welcher dann bei der Zurückführung aller Sittlichkeit auf die Intelligenz die sittliche nur eine andere Seite ist: der Timäos wird beziehungsweise so aus einer Darstellung der Natur nothwendig zu einer Darstellung der gesammten Erscheinungswelt, indem er die Republik eben so recapitulirend in sich aufnimmt, wie diese den Philebos. Eben desshalb führt uns die Republik am Schlusse vom Staat und Staatensystem zum ganzen Weltsystem hinüber und der Timäos vom letztern ausgehend zum sittlichen Leben des Staats und des Einzelnen zurück. Bei dem auch in diesen constructiven Dialogen noch immer fortgesetzten vom minder Umfassenden zum Umfassenderen aufsteigenden Ver-

---

534) Martin a. a. O. II. S. 382. S. Diog. Fr. VI. Panzerbieter, ferner Theophr. a. a. O. §. 44. 48. vgl. mit Aristot. *De respir.* c. 2. 3. und dazu Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 198 f. und Panzerbieter a. a. O. S. 95 ff.

fahren Platons musste daher die Republik nothwendig dem Timäos voraufgehen. Und wie nun der Schluss der ersteren unmittelbar an die Schwelle des letzteren führt, ähnlich musste dieser, um seinerseits in umgekehrter Weise den Anschluss zu vollziehen, eine kurze Wiederholung der Grundzüge des platonischen Staats als Einleitung an seine Spitze stellen.

Hier erregt es nun auf den ersten Anblick Befremden, dass Platon ausdrücklich die Darstellung des besten Staates als den Gesammtinhalt der Republik bezeichnet (p. 17. C. 19. A. B.), daher auch nur die eigentlich politischen Lehren wiederholt und dabei deutlich hindurchscheinen lässt, wie eben in diese ihr Ziel, die Vollendung der Idee des Guten auf Erden (*ἀρίστη* p. 17. C.) vermöge der Philosophenherrschaft (p. 19. E.), unmittelbar mit eingeschlossen ist. Eben dieser Umstand hat daher den Vertretern eines bloss politischen Inhalts der Republik zu einer Hauptstütze gedient[535]). Allein dieser ausdrücklichen Erklärung im Timäos steht jene andere eben so ausdrückliche in der Republik, nach welcher die Erörterung der Gerechtigkeit den alleinigen Inhalt derselben bilden soll, mit gleichem Gewichte gegenüber, und ganz derselbe Grund, welcher den Platon bewog, dort, wo er vom sittlichen Leben des Einzelnen als solchen zum sittlichen Leben im Staate übergeht, die erstere Seite der Sache zu betonen, bewegt ihn hier, wo ganz ähnlich der umfassendere Organismus des Staates in den noch umfassendern der Welt hinübergeleitet werden soll, eben nur die andere in Anschlag zu bringen[536]). Vergebens ist es sich hiegegen darauf zu berufen, dass die ausdrückliche Erklärung p. 27. A. B. über das gegenseitige Verhältniss des Staates, Timäos und Kritias wirklich das Richtige enthält und dass daher nach aller Analogie auch von der über den Inhalt des Staates ein Gleiches gelten muss[537]). Denn das Richtige ist in beiden Fällen nicht auch schon das Erschöpfende. Kritias begnügt sich p. 27. A. B. das Verhältniss seines Darstellungskreises zu dem des Timäos und der Politie kurz anzudeuten, über das der beiden letztern zu einander dagegen wird man doch wahr-

535) S. bes. Rettig *De Timaei Platonici initio commentatio*, Bern 1836. 4. *Prolegg. ad Remp.* S. 2—7. und Th. Bach *Meletemata Platonica*, Breslau 1858. 8. S. 53 f. Wie ihn Stallbaum a. a. O. S. 34. daher vielmehr gegen dieselben geltend machen will, ist nicht wohl abzusehen.

536) Vgl. Stallbaum a. a. O. S. 33 f. S. jedoch die vorige Anm.

537) Rettig *Prolegg.* S. 4.

lich in seinen Worten auch nicht die mindeste Andeutung finden können, sondern dies entwickelt sich eben erst indirect aus dem Timäos selbst und zwar gegen den Schluss desselben hin in der so eben von uns dargelegten Weise. Hätte des Kritias Angabe erschöpfend sein sollen, so hätte er ja über den Hermokrates nicht ganz und gar schweigen dürfen[538]). Und ist nun damit, dass Timäos die Lehre vom All von der Entstehung der Welt bis zu der der Menschen hin entwickeln solle, wohl wirklich Alles erschöpft, was er hernach wirklich giebt, oder ist nicht vielmehr mit dem Ausdrucke „Entstehung" eben nur dem mythischen Charakter seiner Darstellung Rechnung getragen und wird nicht offenbar absichtlich gerade das verschwiegen, was eben den Knotenpunkt mit der Republik ausmacht, nämlich die an die Entstehung sich knüpfende Ausbildung?

Gerade diese von Kritias gegebne Erklärung erhellt uns nun aber den obigen Umstand im Verein mit der ganz übereinstimmenden überleitenden Bemerkung des Sokrates p. 19. B. — 20. C. auch noch nach einer andern Seite. Jene Recapitulation der Grundzüge der Republik soll zunächst noch gar nicht die Einleitung zum Vortrage des Timäos, sondern zuvörderst nur erst zum zweiten Theile der Haupteinleitung, nämlich zu dem von Kritias hier in seinen Grundzügen vorgetragenen Atlantismythos, d. h. mit anderen Worten dazu bilden, dass der platonische Staat einst wirklich in Altathen bestanden habe. Es ist daher klar, dass Platon hiernach erst recht seine Recapitulation der Republik nur so einkleiden konnte, dass deren gesammter weiter greifender Inhalt doch eben in den besten Staat als dessen weitere Folgen eingeordnet wird.

XXI. Der zweite Theil der Haupteinleitung: Altathen und die Atlantis, p. 20. C. — 27. A.

Nun erhebt sich aber sofort die weitere Frage, zu welchem Zwecke denn aber jener ganze Atlantismythos hier bereits in den Hauptzügen seine Stelle finden musste, wenn seiner Darstellung doch noch ein eignes besonderes Werk, der Kritias, gewidmet

538) Denn den Schluss, welchen Bach a. a. O. S. 39 ff. aus diesen Schweigen zieht, dass dem Hermokrates nur die Aufgabe zufallen sollte, sich mit dem Kritias in die seine zu theilen, können wir nicht billigen. S. Anm. 1619.

werden sollte. Hierauf liegt indessen zunächst schon die Antwort sehr nahe, dass ja ganz ähnlich im zehnten Buche der Republik schon der erste Haupttheil des Timäos in seinen Grundzügen vorweggenommen wird, und dass man daher die Kunst gar nicht genug bewundern kann, mit welcher die ganz entsprechende vorausdeutende Verknüpfung des Timäos mit dem Kritias aus der durch die Recapitulation des Staatsideals auf die Republik zurückleitenden heraus entwickelt wird. Dazu kommt nun aber noch, dass die ganze Geschichte des Kampfes zwischen den Athenern und den Atlantinern, wie sie den Inhalt des Kritias bilden sollte, da sie nach Platons Darstellung nicht von Sokrates, sondern aus einer diesem gänzlich fremden Quelle stammt, doch, ehe sie wirklich vorgetragen wird, erst dem Sokrates in ihren Grundzügen zur Beurtheilung, ob sie in Wahrheit seinem Verlangen nach einer Darstellung platonischer Staatsbürger im Handeln und Kämpfen entspreche, vorgelegt und seiner Billigung unterbreitet, dass ihr auf diese Weise erst dennoch der Stempel der Sokratik aufgeprägt werden musste. Nur dies wird zunächst durch jenes vom Sokrates ausgesprochene Verlangen eingeleitet, denn derselbe äussert dabei sich so, dass er eine Erfüllung desselben und Nichts als diese nicht etwa bloss vom Kritias und Hermokrates, sondern eben so gut auch vom Timäos erwartet, p. 19. B.—20. C., wenn auch Platon allerdings schon hier die spätere Wendung der Dinge im Voraus dadurch andeutet, dass er ihn doch mit diesem Verlangen zunächst nur an die beiden Ersteren sich wenden, p. 19. C. z. E., und dann erst hinzufügen lässt, wesshalb alle drei zu einer solchen Darstellung geeignet seien. Und selbst dabei werden durch eine anakoluthische Fügung die beiden Ersteren enger zusammengehalten und dem Timäos gegenübergestellt (*Τιμαιός τε — Κριτίαν δὲ — τῆς δὲ Ἑρμοκράτους*, p. 20. A.) und so der folgenden Entwickelung des wahren Sachverhalts vorgearbeitet. Diese nun geht so vor sich, dass Hermokrates so wie Kritias den Sokrates zunächst noch ganz bei seinem Glauben lassen, p. 20. C. D., ja der Letztere sogar noch nach der von ihm gegebnen Skizze des Atlantismythos den Schein annimmt, als ob er sich mit seinen beiden Gastfreunden lediglich in die weitere Ausführung desselben, den er ihnen zu eben diesem Zwecke schon vorher erzählt habe, theilen wolle, p. 26. A.—E., und erst als Sokrates sich damit völlig einverstanden und befriedigt erklärt, p. 26. E., überrascht ihn, wie er selber

p. 27. B. eingesteht, Kritias mit der Erklärung, wie Timäos und er selber sich dabei in die Aufgabe dergestalt getheilt haben, dass dem Erstern seine viel weiter ausholende Rolle und die eigentliche Erzählung des in Rede stehenden Mythos dagegen nur dem Kritias selber zufällt, p. 27. A. B. Sokrates ist aber damit nur um so mehr einverstanden[539]).

Damit ist denn nun wohl hinlänglich angedeutet, dass der Inhalt jener im Timäos gegebenen Skizze des Altantismythos zu der Aufgabe dieses Dialogs in derselben inneren Beziehung stehen soll, wie die Perspective, welche der Schluss der Republik auf den grossen Weltstaat eröffnet, zu der dieses letzteren Werkes. Dies ist nun aber in der That auch der Fall. Die sittlich-staatliche Idee im Flusse des geschichtlichen Lebens, die Ausdehnung der sittlichen Weltordnung zur geschichtlichen, mit einem Wort, die Philosophie der Geschichte[540]) das ist nach der ausdrücklichen Ankündigung des Sokrates p. 19. B ff., wie wir sahen (S. 317 f.), das Darstellungsgebiet des Kritias und Hermokrates, und es ist daher klar, dass auch dies bereits im Umriss in den Timäos aufgenommen werden musste, falls dieser wirklich das Gesammtgebiet der Erscheinungswelt in seiner vollen Totalität zur Anschauung bringen sollte. Auch diese Ankündigung des Sokrates nun ist aber keineswegs erschöpfend, sie ist es vielmehr so wenig, dass sie, buchstäblich festgehalten, den falschen Schein erweckt, als ob das Verhalten des platonischen Staats gegen andere Staaten im Kriege in der Republik gar nicht zur Darstellung gekommen wäre, wie dies doch V. p. 468. A ff. geschehen ist. Sie wird daher erst im Zusammenhang mit dem sich an sie anschliessenden Vortrage des Kritias verständlich: jene kurze Erörterung der Republik soll durch Kritias erst ihre weitere und concretere Ausführung finden. Einen ferneren Keim zu den Ausführungen des Kritias und Hermokrates giebt sodann die Republik in ihrer Darlegung der Abfolge der verschiedenen Staatsformen in ihrem Zusammenhang mit den grossen Weltperioden, und gerade diese Bedingung des geschichtlichen Lebens durch das ganze Weltleben gehört selbstverständlich so recht in den Timäos hinein. Ja, wir haben bereits S. 394. gesehen, dass,

---

539) Ich verdanke diese treffliche Entwicklung Bach a. a. O. S. 15 f. 43. 45

540) Steinhart a. a. O. VI. S. 303.

nachdem hier jene Perioden astronomisch festgestellt sind, die Hauptmasse des Dialogs selbst aus der Einleitung die nöthige Ergänzung dessen, worauf sich dieselben eigentlich vorwiegend beziehen, erfordert. Es liegt in der Natur der Sache, dass Platon, wie jeder Philosoph, die geschichtliche Entwicklung nur so weit in Betracht ziehen kann, als die Erde der Schauplatz derselben ist, so dass neben den allgemeinen kosmischen Einflüssen auf dieselbe nur noch die tellurischen in Frage kommen. Ohnehin ist nun aber Platon allem Anschein nach zufolge seiner gesammten Weltanschauung, wie wir S. 382 f. sahen, der Ansicht, dass nur die Erde einer Reihe von bedeutendern Umbildungen und Revolutionen ausgesetzt ist, dass also nur sie selbst recht eigentlich eine Geschichte hat und daher auch allein bedeutendere geschichtliche Umwälzungen im Leben der auf ihr wohnenden Völker hervorbringt. In dem gesammten System der Naturwissenschaft, wie es der Timäos darlegt, darf nun auch Geographie und Geologie nicht fehlen, und doch hat eine solche breitere Behandlung der Verhältnisse der Erde, gerade des unvollkommensten Gestirns, welcher sich bei keinem der andern Weltkörper wegen unserer geringen Bekanntschaft mit denselben etwas Aehnliches an die Seite setzen lässt, in der Hauptmasse des Dialogs keinen Platz. Platon verlegt sie daher weislich in die Einleitung und behandelt also die Geographie lediglich im Zusammenhang mit der Geschichte, bei welcher Gelegenheit er manche für seine Zeit tief gegriffene Bemerkungen über die Einwirkung der verschiedenen Beschaffenheiten der Länder auf die der Völker und ihrer geschichtlichen Entwicklung macht. Nur auf den ersten Anblick scheint daher die Einleitung mit der Hauptmasse in einer nur lockeren Verbindung zu stehen.

Man hat bis in die neuesten Zeiten hinein vielfach an eine thatsächliche Existenz der Atlantis geglaubt und sie vielfach sogar mit spielender Willkür in ganz andere Gegenden der Erde, als wohin Platon selber es thut, verlegt und zum Theil sogar in noch jetzt existirenden Ländern sie oder Reste von ihr wiederfinden wollen, oder, wo man sich wenigstens an das von Platon angegebne Local hielt, da hat man doch dabei ganz übersehen, wie Platon auch nicht die leiseste Andeutung davon giebt, dass beim Untergange der Insel noch irgend welche sichtbare Ueberreste von ihr geblieben seien. Allen solchen Hypothesen ist nun freilich durch die treffende Kritik von Martin, der zugleich eine übersichtliche Zusam-

menstellung aller bis auf ihn hervorgetretenen gegeben hat[541]), in den Augen jedes Verständigen für immer ein Ziel gesetzt worden[542]), allein Martin selber theilt eben noch die Voraussetzung, aus welcher sie alle hervorgegangen sind, dass nämlich die von Platon angegebne Ueberlieferung der ganzen Sage für eine geschichtliche Thatsache zu halten sei, und er spricht der letztern daher auch nur desshalb jeden historischen Kern ab, weil er in ihr

541) Martin a. a. O. I. S. 257—333. Eine wesentliche berichtigende Ergänzung bietet aber noch die treffliche Gelegenheitsschrift zur Begrüssung der Breslauer Philologenversammlung *Miscellanea philologica*. Breslau 1857. 4. S. 7—13 (*De scholio quodam ad Platonicae civitatis initium pertinente*). Hier wird einleuchtend gezeigt, dass das Scholion zu Rep. I. p. 327. A., in welchem erzählt wird, dass der Athene an den kleinen Panathenäen ein Peplos mit eingewirkter Darstellung des Atlantinerkampfs dargebracht zu werden pflegte, aus Prokl. p. 9. B. und 27. F. und noch dazu einem Missverständniss beider Stellen geflossen ist. Während Proklos (s. Anm. 1610) das an dem Tage, auf welchen die Handlung des Timäos verlegt wird, gefeierte Fest der Athene als die kleinen Panathenäen bezeichnet, so dagegen der Schol. das an dem Tage, an welchem die Unterredung über den Staat Statt fand; und eben so weiss Proklos von einem Peplos an den kleinen Panathenäen Nichts, sondern bezeichnet so vielmehr allegorisch den Vortrag des Kritias über die Atlantis und den Atlantinerkrieg selber, den ja auch schon Platon selbst p. 21. A. als einen Hymnos auf die Göttin an ihrem heutigen Feste angesehen wissen will, vgl. Prokl. p. 41. E. Beispiele eines ähnlichen bildlichen Gebrauchs von πέπλος liefert Lobeck Aglaoph. I. S. 379, wie denn z. B. gleich der so benannte Epigrammenkranz unter Aristoteles Namen ein solches ist. Darnach ist Martin a. a. O. S. 330 f. zu berichtigen, welcher zu zeigen sucht, dass der Peplos an den kleinen Panathenäen nach Proklos wahrer Meinung nicht die Darstellung des Kriegs gegen die Atlantiner, sondern gegen die Perser enthielt. O. Müller, welcher Göttinger gel. Anz. 1832. S. 382 noch an diesen Peplos und zwar mit eingewirkter Darstellung des Atlantinerkampfs, aber erst nach Platons Zeit glaubt, hat später im Cambridger philol. Mus. II. S. 227 ff. zu zeigen gesucht, dass jenes „heutige Fest der Göttin“ gar nicht die kleinen Panathenäen sind, und dass Proklos daher die Angabe, dass sie es seien, aus blosser Vermuthung geschöpft habe, s. Anm. 1610 u. 1611. Vielleicht ward an den kleinen Panathenäen gar kein Peplos dargebracht, s. H. A. Müller *Panathenaica*, Bonn 1837. 8. S. 132, vgl. jedoch Hermann Gottesdienstl. Alterth. §. 54. Anm. 13.

542) Denn dass von Noroff Die Atlantis nach griechischen und arabischen Quellen, St. Petersburg und Berlin 1854. 8. dies Urtheil nicht umstossen kann, glaube ich in meiner Rec., Jahns Jahrb. LXXI. S. 375—388, gezeigt zu haben.

lediglich eine von ägyptischen Priestern gemachte Erfindung erblickt[543]). Jene Voraussetzung beruht nun aber auf einem entschiedenen Missverständniss der platonischen Darstellungsweise; denn mit demselben Rechte müssten ja alle platonischen Gespräche bereits dem Sokrates angehören und wirklich auf die von Platon angegebene Art von Mund zu Munde überliefert worden sein, während wir bereits bei Gelegenheit des Gastmahls und zumal des Parmenides gesehen haben, dass, durch je mehr Hände die angebliche Ueberlieferung hindurchgeht, desto vollständiger eine reine Erdichtung Platons vorliegt. Und hier haben wir von dem ägyptischen Priester ab nicht weniger als drei[544]) solcher Mittelglieder: Solon, den älteren und den jüngeren Kritias. Dazu kommt nun aber noch eine von Steinhart[545]) hervorgehobene chronologische Unmöglichkeit. Nicht zwar, als ob, wie man nach Steinharts unvorsichtigem Ausdruck glauben sollte, Solon dem ältern Kritias aus chronologischen Gründen diese Geschichte nicht mehr hätte erzählen können. Im Gegentheil, wir wissen ja mit Sicherheit aus Aristot. Rhet. I, 15., dass er dieses Kritias mindestens als Knaben in seinen Elegien gedachte. Wohl aber ist es eben hiernach unmöglich, dass dessen Geburtszeit und die seines gleichnamigen Enkels nur um achtzig Jahre auseinander gelegen haben. Denn wenn Solon nach der gangbarsten Annahme 559 starb, so konnte die Wiedererzählung jener Sage durch den neunzigjährigen älteren Kritias nicht wohl später als 480 Statt finden, und der jüngere wäre also darnach schon 490 geboren worden, also etwa 20 Jahre älter als sein Lehrer Sokrates und bei seinem Tode 404 bereits 86 Jahre alt gewesen, was Alles doch wahrlich Niemand so leicht glauben wird. Aber auch sonst verstösst der Bericht Platons augenscheinlich gegen die beglaubigte Geschichte. Ihm zufolge nämlich müsste man annehmen, dass Solon die Parteiung, aus welcher die

543) Schwanitz *De Atlantide insula*, Eisenach 1859. 4. S. 9. scheint meine Bemerkungen in der eben angef. Rec. gegen Martin nicht ganz richtig verstanden zu haben. Aus einer Vergleichung von S. 386 mit 377 wird derselbe ersehen, dass ich schon damals mich über Martins Meinung nicht getäuscht habe.

544) Nicht vier, wie ich a. a. O. S. 377. behauptet habe. Auch was dort über Thuk. I, 22. gesagt ist, ist irrig, dies ändert indessen in der Sache Nichts.

545) a. a. O. VI. S. 78 f.

Tyrannis des Peisistratos hervorging, schon bei der Rückkehr von seiner zehnjährigen Abwesenheit, 584, vorfand, während doch Peisistratos damals noch nicht zwanzig Jahre alt sein konnte[546]). Die Behauptung ferner, p. 21. C., dass es Solon in Folge dieser Unruhen an Musse gefehlt habe, sein beabsichtigtes Atlantisepos wirklich auszuführen, sucht bereits Plutarchos[547]), der sonst in allen Stücken gläubig dem Platon folgt und ausgesprochnermassen für seine eignen Angaben keine andere Quelle hat[548]), aus eigenen Versen des Solon zu widerlegen, und in der That, wenigstens in den letzten Jahren seines Lebens, nachdem Peisistratos wirklich zur Tyrannis gelangt war, hatte er solcher Musse überreichlich genug. Wir wollen kein allzu grosses Gewicht darauf legen, dass wir den Solon sonst nur als Elegiker oder wenigstens nur als Lyriker und zumal politischen Elegiker kennen[549]), denn hiegegen ist nicht ohne Schein geltend gemacht worden, dass auch jenes Atlantisepos den Zweck gehabt haben würde, „den Athenern ein Musterbild politischer Tugend vorzuhalten[550]).“ Aber selbst die scheinbar dem ganzen Bericht einen urkundlichen Charakter aufprägende Angabe, Kritias p. 113. A. B., von schriftlichen, noch im Besitz des jüngeren Kritias befindlichen eigenen Aufzeichnungen des Solon ist bei genauerer Betrachtung nur dazu geeignet die ganze Sache zu verdächtigen. Denn eine ähnliche schriftliche Aufzeichnung des Ueberlieferten, die desshalb um nichts mehr historisch ist, sondern nur zur Verstärkung der Illusion dient, haben wir auch im Theätetos, und dass hier der Zweck ganz derselbe ist, erhellt deutlich genug, wenn man erwägt, dass die griechischen Namen der Atlantiden den Schein der ägyptischen Ueberlieferung zu zerstören und ein verdecktes Eingeständniss eigner Erdichtung in sich zu schliessen drohen, und wenn man ferner zugleich erwägt, dass doch auch das hiegegen ergriffene Gegenmittel dem Verdachte nicht Stand hält. Denn Familienpapiere entziehen sich ja, wie Jedermann weiss, der Controle[551]). Ganz etwas Aehnliches gilt auch von der

546) Duncker Geschichte des Alterthums IV. S. 302 f. Anm. 4.

547) Solon c. 31.

548) Vgl. c. 26. Auch in der Darstellung der Zeit jener Parteiung, c. 29. folgt er ganz dem Platon. S. Hermann Gesch. u. Syst. S. 702. Anm. 706.

549) Socher Ueber Plat. Schrr. S. 373.

550) Duncker a. a. O. IV. S. 299.

551) O. Müller Göttinger gelehrte Anzeigen 1838. S. 380 f.

angeblich durch den Untergang der Atlantis hervorgebrachten Unbefahrbarkeit des atlantischen Oceans, denn je mehr er damals wirklich für unbefahrbar galt, desto weniger war es zu controliren, ob wirklich jene gewaltige versunkene Insel seine Tiefen erfüllte oder nicht. Oder aber, wenn er damals doch nicht mehr so allgemein von den Griechen als unbefahrbar angesehen sein sollte, so lag es vollends auf der Hand, dass Platon allein, wie schon Strabon und Longinus urtheilten[552]), die Atlantis aus dem Meere hatte emporsteigen und wieder unter dasselbe versinken lassen. Und nicht besser steht es mit der wiederholten Versicherung, dass man hier nicht eine Dichtung, einen Mythos, sondern eine wirkliche Thatsache vor sich habe, p. 26. C. E. Denn wenn im Gegensatz zu der im Timäos und Kritias gegebnen Darstellungsweise des platonischen Staatsideals an eben diesen Stellen ausdrücklich die in der Republik für mythisch erklärt wird, so stellt dies ja das wahre, S. 316 ff. dargelegte Sachverhältniss geradeswegs auf den Kopf. Wollte man daher in jener Versicherung irgend etwas Anderes finden, als „eine rednerische Wendung, deren sich gerade Märchenerzähler am Liebsten zu bedienen pflegen[553])“, so würde Platon mit ihnen seinem ganzen Systeme ins Gesicht schlagen, indem er dann die Realität seiner Staatsverfassung rein von ihrer empirischen Ausführbarkeit anstatt eben davon, dass sie allein der Idee, als dem allein Realen, möglichst entspricht, abhängig machen würde. Oder will man auch die ganz ähnliche Wendung in Gorgias p. 523. A. für baare Münze ansehen? Rechnen wir nun zu dem Allen noch den bis ins Ungeheuerliche uud Unglaubliche ausgedehnten Umfang des atlantischen Staats (p. 24. E. 25. B.), so wie die ungeheuer entlegene Zeit, bis zu welcher keine historische Erinnerung, und sei es auch die der Aegypter, zurückreichte, so schwindet vollends jeder Zweifel[554]). Uebersehen wir ferner nicht, dass gerade durch die angebliche Ueberlieferung aus Aegypten auch noch der letzte Schein entfernt wird, als ob Platon aus der attischen Mythologie schöpfte und, da diese seinen Landsleuten für Geschichte galt, etwas wirklich Historisches berichten wollte[555]), beachten wir im Gegentheil seine eigene Hindeutung darauf, dass die älteste

552) S. darüber Martin a. a. O. I. S. 259. 320.
553) Steinhart a. a. O. VI. S. 78.
554) Socher a. a. O. S. 372.
555) O. Müller a. a. O. S. 381.

31*

attische Mythengeschichte fast Nichts als blosse Namen (Kritias p. 109. D ff.) und ihm mithin vortreffliche Gelegenheit darbot, ihre leeren Blätter mit seinen eigenen Erfindungen zu beschreiben; so werden wir auch der ganz willkürlichen Vermittlung von Ast[556]) und Stallbaum[557]), welche wenigstens den ägyptischen Ursprung der Erzählung festhalten, aber so, dass Platon selber sie mit aus Aegypten gebracht habe, unsere Zustimmung versagen müssen. Oder sollen wir etwa auch glauben, der phönikische Mythos im dritten und der pamphylische im zehnten Buche der Republik stammten wirklich aus Phönikien und Pamphylien her? Man beachte doch, dass Platon selbst da, wo er wirklich ägyptische Stoffe zu seinen Mythen verbraucht, wie zu dem von Thamus und Theuth im Phädros, dennoch das Ganze ausdrücklich als eigne Erfindung des Sokrates bezeichnen lässt, ja dass er den Stoff hier in einer Weise verarbeitet, welche dem ägyptischen Geiste fremdartig, ja geradeswegs entgegengesetzt ist (s. Thl. I. S. 270 f.)[558]). Und wenn hier eine gleiche Andeutung von dem wahren Ursprunge der Dichtung fehlt, so gilt ja ein Gleiches auch von dem eben genannten phönikischen und pamphylischen Mythos, so wie es denn überhaupt Platons Weise ist, bald die seinen Mythen zu Grunde liegende ideale Wahrheit und bald umgekehrt die „scherzhafte" Beimischung derselben stärker oder gar ausschliesslich, bald endlich beide gleich stark zu betonen (s. Gorg. p. 523. A. 524. A. Phädr. 246. A. 247. C. Staatsm. 268. D. E. Phädon 108. D. 114. D. Staat III. p. 414. B ff. VIII. p. 545. E. X. p. 614. B. und zu der letzten St. S. 270.), ohne dass desshalb doch auf die eine ein höheres Gewicht als auf die andere zu legen wäre. Es bedarf daher gar nicht einmal dessen, was Duncker[559]) gegen den ägyptischen Ursprung dieser Erzählung anführt, dass die Aegypter nie zu den Säulen des Herakles gesegelt seien und „die Gefilde der Seligen nicht in den Westen, sondern in den Osten „verlegten, wo ihr Sonnengott Ra seinen Wohnsitz hatte". Wohl aber müssen wir uns auf das Entschiedenste dagegen erklären, wenn nun Duncker seinerseits einen andern, nicht minder willkürlichen Mittelweg einschlägt und mit Verwerfung aller anderen Angaben Platons dennoch als geschichtliche Thatsache festhalten

556) Platons Leben und Schriften S. 374.
557) a. a. O. S. 374 f. 406 f.
558) Vgl. Socher a. a. O. S. 373. Steinhart a. a. O. VI. S. 79 f.
559) a. a. O. IV. S. 299 Anm. 2.

will, dass Solon wirklich ein Atlantisepos im Plane gehabt und den Stoff zu demselben zwar nicht aus Aegypten, wohl aber aus dem halb griechischen und halb phönikischen Kypros mit sich gebracht hatte, so fern den phönikischen Seefahrern wirklich die Sage von einem glücklichen Eiland der Westsee zu eigen gewesen sei, und dies ihr Paradies auch der Vorstellung von dem Gefilde Elysion bei Homeros und den Inseln der Seligen bei Hesiodos zu Grunde gelegen habe. Denn selbst wenn nicht manche von den obigen Gründen auf das Bestimmteste auch gegen diesen Theil von Platons Angaben sprächen, würde man noch immer, nachdem sich alles Andere als dessen Erdichtung erwiesen, jeden Grund vermissen gerade über diesen einzigen Punkt eine vortheilhaftere Meinung zu fassen.

In der That ist vielmehr der ganze Mythos gerade so gut wie alle andern platonischen Mythen — beziehungsweise vielleicht mit Ausnahme dessen im Protagoras, denn der des Aristophanes im Gastmahl bildet nur scheinbar eine solche — lediglich aus dem Boden der platonischen Weltanschauung erwachsen, und die ganze obige Einkleidung desselben hat eben so gut wie Alles, was sich sonst beim Platon Analoges findet, ihre wohlberechneten Zwecke.

Fassen wir zunächst den ersteren Punct ins Auge, so findet schon die Zeitbestimmung von gerade 9000 Jahren eben nur in der Lehre Platons von den zehntausendjährigen Weltperioden ihre tiefere Begründung[560]). Der Zahlenmythos im achten Buche der Republik stellte nämlich den Idealstaat als empirisch bestehend während der ersten zwei Drittheile einer jeden derselben dar (s. S. 223.); auf 1500 Jahre nun durfte Platon wohl mit einigem Scheine das Zurückreichen der ältesten Spuren wirklicher historischer Erinnerung berechnen, die voraufliegende Zeit gab daher seinen Erdichtungen völligen Raum, und bei seiner trüben Anschauung der politischen Zustände seiner Gegenwart durfte er die letztere mythisch nur in das letzte, schlechteste Zehntel der laufenden Periode versetzen. Hier nun aber zeigt es sich zuerst deutlich, wie Platon trotz der dorischen Grundlagen seines Staatsideals dennoch den eigentlichen Gipfel desselben, die Aristokratie der Intelligenz, für einen Gedanken erklärt, der zu voller Reife, wie er eben bei ihm gediehen ist, nur als athenisches Bildungsproduct gedeihen konnte, wie

560) Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 270. Anm. 1. 2. A. II. S. 521. Anm. 3. Steinhart a. a. O. VI. S. 81. 313. Vgl. jedoch Anm. 1624.



er die Athener ihrem ursprünglichen Nationalcharackter und ihren ursprünglichen Nationalanlagen nach für am Meisten geeignet zu seinem Staatsbürgerthume ansieht, indem er in ihnen am Meisten (s. p. 24. C. D.) jene Verbindung von Tapferkeit und Bildungslust, welche das Kennzeichen seiner Staatsbürger ist (p. 18. A.), wiederfindet, wie er hier mit einem Male sich dem vollen Zuge seines Patriotismus überlässt[561]). Gerade in Athen vor 9000 Jahren ist daher dies Staatsideal einmal wirklich eingeführt gewesen, p. 24. A. f. Kritias p. 110. C. D. (vgl. Stallbaum z. d. St.); und selbst in dem spätern Athen, als es seine demselben schnurstracks entgegengesetzte demokratische Entwicklung genommen, hat der allgemeine Gang der allmäligen Verschlechterung menschlicher Dinge allein dies verschuldet und die Spuren jener besseren Zeit und ihrer hochherzigen Gesinnung nicht ganz vertilgen können. Dies wird symbolisch theils durch den Gegensatz, dass die Atlantiner im Kritias noch vor ihrem Untergange entarten, die Altathener dagegen lediglich den Naturkatastrophen unterliegen[562]), theils dadurch ausgedrückt, dass eben Solon selbst, der Begründer dieser Demokratie, von den Zuständen jener alten Zeit, als er von ihnen erfährt, mächtig ergriffen, dass sein Geist ernstlich beschäftigt damit wird, sie als einen Spiegel vergangener Grösse wenigstens im Gewande der Dichtung seinen Mitbürgern vorzuführen, so dass er also offenbar nur dem unbezwinglichen Drange der Umstände gehorcht hat, wenn er in der Wirklichkeit dieselben auf die gerade entgegengesetzte abschüssige Bahn fortführen musste. Das ist ohne Zweifel die wirkliche historische Ansicht, die Platon von ihm hat, vielleicht auch bis zu einem gewissen Grade die richtige; das ist aber auch der Grund, wesshalb er hier den Solon die ihm zuertheilte Rolle spielen lässt.

Dazu stimmt es nun vortrefflich, dass Solon, wie Plutarchos[563]) aus dessen eignen Gedichten beweist, wirklich in Aegypten war, wohin der Ursprung der ganzen Sage schon desshalb verlegt werden musste, weil (s. p. 22. B. — 23. B.) eben die

---

561) Wenn Stuhr Vom Staatsleben nach plat. u. s. w. Grundsätzen S. 104 annimmt, dass trotzdem dem Platon auch hier vielmehr die einstige Ansiedlung der Dorerschaaren vorgeschwebt habe, so ist das baare Willkür.

562) Steinhart a. a. O. VI. S. 314.

563) Solon c. 26. Vgl. auch Herod. I. 30.

geschichtliche Ueberlieferung keines andern Volkes so weit zurückreichte, als die der Aegypter[564]). Platon wahrt also auch hier vortrefflich die künstlerische Illusion. Dazu kommt nun aber der innere, wichtigere Grund, welchen bereits Krantor und wir nach ihm S. 295. angegeben haben: Platon will eine historisch-reelle Analogie zu seiner Verfassung im ägyptischen Kastenwesen aufdecken und sogar hervorheben, dass dasselbe bei der Ausbildung seiner politischen Ideen auch wirklich gar nicht ohne Einfluss auf ihn gewesen sei. Und nun benutzt er zugleich überaus geschickt, wie oft zu ähnlichen mythischen Zwecken, eine zu seiner Zeit gangbare etymologische Spielerei, auf welcher die damals[565]) vielfach geglaubte Einerleiheit der ägyptischen und zwar namentlich in Saïs verehrten Göttin Neïth mit der Athene und die darauf fussende vermeintliche gemeinsame Abkunft der Athener und Aegypter beruhte, um theils diese Illusion noch weiter zu treiben und das Interesse der Saïten an den Athenern, mit welchem er selbst die Griechenfreundschaft des Saïten Amasis in Verbindung setzen zu wollen scheint, zu erklären, theils um damit zu der Andeutung überzugehen, dass seiner Fiction über Altathen wenigstens ein gewisser Kern historischer Wahrheit allerdings zu Grunde liegt, sofern dort wirklich einst ähnliche kastenartige Einrichtungen bestanden wie in Aegypten. Dass Platon dabei nur die vier altionischen Phylen im Auge gehabt haben kann, leidet wohl keinen Zweifel[566]); er muss also in ihnen etwas Kastenartiges erblickt haben; ob mit Recht oder Unrecht, diese neuerdings vielfach hin und her erwogene Frage kann uns hier nicht weiter berühren. Stimmt doch selbst der Tag hiezu vortrefflich, „an welchem Kritias Solons „Erzählung aus dem Munde seines Grossvaters gehört haben will, „der letzte, zur feierlichen Aufnahme der Knaben in die Genos„senschaft ihrer Phratrie geweihte Tag — daher Kureotis oder „Knabenfest genannt — des alten, dem ganzen ionischen Stamme

564) Vgl. Socher a. a. O. S 373 f.

565) S. Herod. II, 28. 59. 170. 176. S. dagegen L. Georgii Artikel Neïth in Paulys Realencyklopädie und v. Gutchmid Rhein. Mus. N. F. XII. S. 42 f. Ob Platon selber diesen Glauben theilte, bleibt eben so zweifelhaft, als gleichgültig für diese seine Benutzung desselben.

566) Hermann Griech. Staatsalterth. §. 94. Steinhart a. a. O. VI. S. 81. Bach a. a. O. S. 57 f.

gemeinsamen Apaturienfestes,"[567]) des eigentlichen Festes jener alten ionischen Geschlechterverfassung. Dann aber ist auch klar, dass wenigstens Platon die Geleonten als priesterlichen (s. p. 24. A.), die Hopleten aber als ritterlichen Adel ansieht, wogegen denn freilich den beiden Phylen der Aigikoreis und Argadeis in seinem Idealstaate nur ein einziger Stand, nämlich der dritte, entspricht. Wenn er im Kritias scheinbar nur von zwei Ständen — denn die weitere Gliederung des zweiten in Ackerbauer und Handwerker ist eben hienach unwesentlich — im alten Athen spricht, so ist doch jedenfalls mit Hermann eben dort p. 112. C. i. A. das handschriftliche *ἱερῶν* in *ἱερέων* zu verwandeln, wodurch sich denn dieser Widerspruch hebt. Stärker hervortreten lassen konnte er nun einmal den Priesterstand nicht, weil eben damit ja auch die hinkende Seite der ganzen Analogie hervorgetreten wäre, sofern der erste Stand des platonischen Staats durchaus nichts Aehnliches mit einer Priesterkaste hat (vgl. auch Staatsm. p. 290. C ff. und dazu Thl. I. S. 326.), auch vom zweiten keineswegs so schroff geschieden ist wie die Priester- von der Kriegerkaste[568]), wesshalb er denn auch in jener flüchtigen Andeutung im Kritias beide, Priester und Krieger, in Altathen vielmehr zusammen wohnen lässt[569]). Wir dürfen nämlich immer nicht vergessen[570]), dass die Vertheilung der verschiedenen Staatsverfassungen in geschichtlicher Abfolge auf eine jede Weltperiode, wie sie dieser ganzen Darstellung zu Grunde liegt, keinen wirklich dogmatischen Werth für Platon hat, wie dies S. 223—225 bewiesen worden, und dass daher die wirklich geschichtlichen Bestandtheile der vorliegenden Dichtung eben nicht mehr als blosse Analogien für das platonische Staatsideal darbieten sollen. Alle die oft wiederholten Andeutungen und Schilderungen

567) Steinhart am eben angef. O. S. indessen schon m. Uebers. S. 722 f. Anm. 18.

568) Nach diesem Allen ist kein Grund zu der Annahme von Haase Die athenische Stammverfassung, Breslau 1857. 4. S. 76. Anm. 31. vorhanden, dass Platon nicht die vier ionischen Phylen, sondern die drei Stände des Theseus, Eupatriden, Geomoren und Demiurgen, im Auge gehabt habe.

569) Nach diesem Allen ist Steinhart am eben angef. O. und S. 318. zu berichtigen.

570) Wie dies Steinhart a. a. O. VI. S. 231 f. Anm. 57. und Bach a. a. O. S. 43 in ihrer Polemik gegen mich gethan haben. S. indessen Anm. 1624.

Platons von einer Urweisheit und einem vollkommneren Zustande der mythischen Zeit sind, so weit nicht überhaupt die zeitliche Abfolge in ihnen blosses Symbol der begrifflichen ist, wie wir stets gesehen haben, nur zur Hälfte ernsthaft zu nehmen. Platon wusste recht wohl, dass die Philosophie ein Kind der Neuzeit war. Von dem Herrscherstand in Urathen ist daher ausser jener flüchtigen Andeutung nicht weiter die Rede. Und eben so „wird von der Wis-„senschaft, deren Pflege im Staate geboten wäre, zwar auch im „Timäos gesprochen; sie wird hier aber nicht auf menschliche, „begriffsmässig errungene Weisheit bezogen, sondern auf eine „durch göttliche Begeisterung gewonnene Eingebung" (p. 24. B. C. vgl. Kritias p. 109. C. D. und 110. C. ὑπ' ἀνδρῶν θείων)[571]).

Trotzdem können wir Denen nicht beistimmen, welche hieraus den Schluss ziehen, dass auch ostensibel dieser vom Kritias geschilderte Staat hinter dem von Sokrates in der Republik entwickelten zurückbleiben solle[572]), wogegen vielmehr gerade das geflissentliche Zurückdrängen jener unähnlichen Seite auf das Allerentschiedenste spricht. Und wesshalb wären ferner wohl jene wirklichen historischen Analogien aus der altathenischen Verfassung nur mit so leisen Strichen angedeutet worden, wenn nicht eben, um die Freiheit der Phantasie in der Erfindung rein idealer Zustände in einer Zeit, die doch über jede historische Erinnerung hinausreicht, und in einem Lande, das zwar wirklich existirt, das aber doch so gründliche Naturumwälzungen erfahren haben soll, dass seine Zustände in jener alten Zeit mit derselben Freiheit der Dichtung wie die eines ganz erdichteten Landes, wie es die Atlantis ist, behandelt werden dürfen, nicht zu beengen? Noch weniger aber kann darin, dass auch die Mitglieder der Arbeiterkaste in Altathen als körperlich wohlgestaltet und als Freunde des Schönen geschildert werden (Kritias p. 111. E.), eine Abweichung vom platonischen Staate, in welchem der dritte Stand ganz unberührt von der gymnastischen und musischen Bildung der beiden anderen bleibe und einigermassen verwahrlost erscheine, und eine grössere Annäherung an den athenischen in der Zeit seiner höchsten Bildung gefunden werden[573]). Denn wir haben vielmehr S. 290—292. gesehen, dass alle

571) Stuhr a. a. O. S. 98 f. Steinhart a. a. O. VI. S. 81. 308.

572) So besonders Steinhart a. a. O. VI. S. 231 f. Anm. 57 und S. 307 f. vgl. S. 37.

573) Wie Steinhart a. a. O. VI. S. 308. 318. will. Es fragt sich

Dichter und sonstigen nachahmenden Künstler im platonischen Staate gerade dem dritten Stande angehören, und dass eben hiemit ein unvermeidlicher innerer Widerspruch des platonischen Staatsideals selber gesetzt ist. Noch weniger gar ist darauf[574]) Gewicht zu legen, dass ganz Griechenland hier „von der Akropolis zu Athen aus regiert wird," was der von Platon (s. S. 149.) festgesetzten mässigen Grösse des wahren Staats widerspreche. Denn deutlich erscheint das alte Athen hier lediglich als das Haupt eines freien hellenischen Waffenbunds (s. bes. Kritias p. 112. D.), und das ist eine Stellung, welche gerade dem wahren Staate im höchsten Masse entspricht[575]) (s. Staat IV. p. 422. vgl. m. V. p. 469 — 471). Freilich zählt das erstere 20000 Krieger (Kritias p. 112. D. E.), während in dem letzteren 1000 das Minimum sind; aber doch auch eben nur das Minimum. Dass aber der Weibergemeinschaft unter den Wächtern ausdrücklich hätte gedacht werden müssen, wird von der kurzen Skizze, die der Kritias von der altathenischen Verfassung giebt, Niemand verlangen wollen.

Allerdings aber bot die wirkliche Geschichte auch sonst noch dem Platon mancherlei Anknüpfungspunkte für seine Dichtung dar. Der Nationalcharakter pflegt sich vorzugsweise auch in der nationalen Religion abzuspiegeln, und so weist denn Platon darauf hin, dass die eigentliche Nationalgöttin Athens zugleich Göttin des Kriegs und der Weisheit ist, p. 24. C. D., ja er macht sogar den Umstand, dass dies eben eine Göttin und kein Gott ist, als Beleg dafür geltend, dass in Altathen einst wirklich die von ihm für allein richtig angesehene Theilnahme der Weiber des Herrscher- und Kriegerstandes an allen Geschäften der Männer bestanden habe, Kritias p. 110. B. C. In wie fern er es für eine geschichtliche Thatsache hält, dass zuerst die Aegypter und die Athener die Waffen dieser ihrer Göttin, Schild und Lanze[576]), geführt hätten, p. 24. B., oder dies eben nur auf Grund des Beiden gemeinsamen Athenedienstes erdichtet, mag dahinstehen. Eine zweite Hauptgottheit Athens ist Hephästos, der Urheber aller bildenden Künste und also gleich

---

aber überdies, ob φιλόκαλος hier nicht einfach „pflichteifrig", wie ich es übersetzt habe, oder „tugendhaft, geistestüchtig" heisst.

574) Mit Stuhr a. a. O. S. 101.

575) Bach a. a. O. S. 21.

576) Ueber die Lanze und die Aegis als Attribute der Athene s. Preller Griech. Mythologie I. S. 124 ff.

sam der Schutzherr des dritten Standes, Kritias p. 109. C., woran sich dann auf Grund der platonischen Lehre, dass Erde und Feuer die eigentlichen Grundelemente alles körperlichen Daseins sind, die Angabe knüpft, dass Ge und Hephästos der Athene den Stoff zur Bildung der ersten athenischen Eingebornen geliefert hätten, p. 23. D. Der gemeinsame ionische Nationalgott Poseidon dagegen wird vielmehr offenbar mit Hinblick auf die Sage von dem Streit der Athene und des Poseidon um den Besitz Attikas und dem Siege der erstern von Altathen ausgeschlossen und vielmehr der Atlantis zugewiesen, so jedoch, dass Platon seinen oft geäusserten Ansichten gemäss jene Sage dahin berichtigt, dass vielmehr eine friedliche Uebereinkunft die verschiedenen Länder der Erde unter die verschiedenen Gottheiten vertheilt habe, Kritias p. 109. A. B. Offenbar geschieht dieser Ausschluss, weil dem Platon der Zusammenhang der athenischen Seemacht mit der athenischen Demokratie kein Geheimniss ist, daher verweist er den Poseidon in einer Zeit, in welcher in Athen vielmehr eine Aristokratie der Intelligenz geherrscht haben soll, im Gegentheil zu den Feinden Athens. Die Urathener sind ferner nach dem Obigen reine Erdgeborne oder Autochthonen, rein von Göttern ohne geschlechtliche Zeugung hervorgebracht, die Herrscherfamilie der Atlantis dagegen entspringt nach dem Kritias aus einer geschlechtlichen Vermischung des Poseidon mit einem sterblichen Weibe, und eben desshalb gewinnt das Menschliche und die menschliche Verderbniss im Verlaufe der Geschlechter bei ihr die Oberhand, Krit. p. 120. D ff.

Wir wollen ferner durchaus nicht leugnen, dass die mehr oder weniger unter phönikischem Einfluss in Aufnahme gekommenen Sagen von fernen Wunderländern und seligen Inseln des Westens dem Platon ein Vorbild für seine Atlantis gewesen sind. Aber jene Länder bestehen nach der Sage noch fort, seine Atlantis lässt er schon längst wieder vom Meere verschlungen sein, und wenn nicht der Name des Eilands[577]) so doch die ganze Gestaltung jenes Paradieses gerade zu einer Insel und zu einer einzigen und gerade so

---

577) Denselben führte nämlich in historischer Zeit bei den Griechen wirklich auch eine kleine Insel westlich von Afrika, s. Plinius Naturgesch. VI, 1.; ob dieselbe indessen dem Platon bereits bekannt war, ist wohl mehr als zweifelhaft.

gelegenen und gerade solchen Insel, wie er sie näher beschreibt, gehören ihm allein an, und es lässt sich in allen Sagenberichten des Alterthums nichts Entsprechendes, was nicht lediglich aus ihm geschöpft wäre, nachweisen[578]). Auch jener Name hat freilich in den Volksmythen vom Atlas, dem im Westen wohnenden Träger des Himmelsgewölbes oder Wächter der Himmelssäulen[579]), und dem nach ihm genannten atlantischen Ocean seinen Anknüpfungspunkt. Was aber die Hauptsache ist, schon aus dem Obigen erhellt, dass Platon nicht die Atlantis oder doch sie nur sehr bedingungsweise als das verlorne Paradies der Erde darstellen will, sondern vielmehr Altathen. Wohl ist dort die ganze Natur noch reicher und üppiger, aber sie ist es auch eben zu sehr, und sie hat eben desshalb zwar wohl einen tüchtigen und mit guten Staatseinrichtungen ausgestatteten, aber doch immerhin minder tüchtigen und daher im Verlaufe der Zeit mehr und mehr entartenden Menschenschlag hervorgebracht. Wohl hat das im Kritias geschilderte Staats- und Gesellschaftsleben der Atlantiner viel Analoges mit dem der Altathener, aber noch weit mehr Abweichendes, und diese ganze Schilderung zeigt uns doch nur eben ein Barbarenvolk.

---

578) Dies giebt auch K. E. A. Schmidt Zeitschr. f. Gymn. 1857. S. 194 zu, obwohl er trotzdem beweisen will, dass auch andere Sagen des Alterthums, „im Grossen genommen, auf denselben Gegenstand, „wenigstens auf dasselbe Land bezüglich zu sein scheinen". Die Hauptstelle ist Diod. III, 53 ff. Ich muss mich hier begnügen zu bemerken, dass die künstlichen Combinationen, durch welche Schmidt den von Martin a. a. O. I. S. 294. mit Recht betonten Umstand, dass die Atlantiner des Diod. keine Inselbewohner sind, sondern vielmehr um das Atlasgebirge in Westafrika sitzen, zu beseitigen sucht, für mich nichts Ueberzeugendes haben. S. auch die flgde. Anm.

579) Ich stimme ganz der Vermuthung von Schömann Greifsw. Sommerkat. 1853. S. 6. bei, dass Atlas ursprünglich ein alter Naturgott Arkadiens gewesen sei, und dass das ursprünglich ehrenvolle Amt desselben, Wächter der Himmelssäulen zu sein, erst später mit der Entstehung des Titanenmythos und der Ausdehnung der Erdkunde in die Strafe verwandelt worden sei, verbannt nach dem fernen Westen das Himmelsgewölbe selbst zu tragen, und dass hieran endlich erst die Verwandlung des Atlas in einen hohen Berg in diesen Gegenden und so der Name des Atlasgebirges in Afrika sich angeschlossen habe. Daran knüpfte sich denn eben so natürlich die Fiction Platons, als die Sagen bei Diodoros u. A., der Name des Oceans, der Insel bei Plinius und der beiden glücklichen atlantischen Inseln bei Plutarch Sertor. c. 8 f. und alles Aehnliche. S. Martin a. a. O. I. S. 294—298.

Ausdrücklich angedeutet wird dies denn auch p. 116. D. vgl. 113. A. Die Atlantis ist nur die Blüte des Barbaren-, Altathen die des Hellenenthums selbst. Jene ist eben desshalb auch gänzlich „in Schlamm und Sumpf" untergegangen, von dieser sind noch geistige Spuren in der späteren Geschichte nachwirkend[580]). Platon hält daher fest, was er schon in der Republik ausgesprochen, dass der wahrhaft ideale Staat nur unter Griechen möglich, und will die Bürger desselben daher auch hier lieber im Kampfe gegen Barbaren als gegen andere Griechen zeichnen[581]). Hier wie dort ist freilich das Staatsleben auf Tugend gegründet, hier wie dort findet sich der Gegensatz eines herrschenden Krieger- und eines gehorchenden Arbeiterstandes, hier wie dort verbindet ungezwungene Eintracht alle Bürger, hier wie dort ist das Staatsleben aus Stammesgleichheit naturwüchsig und organisch hervorgegangen und durch national-religiöse Ordnungen geheiligt „hier wie dort end„lich herrscht ein Centralstaat über Vasallenstaaten, die freiwillig „seiner Leitung folgen"[582]). Aber dort ist in allen grossartigen Bauten Alles auf bloss praktische Nützlichkeit, „auf Handel und „Industrie, auf behaglichen Lebensgenuss und äussern Glanz berechnet," und die Ueberladung aller Bauwerke mit Gold, Silber und anderen edeln Metallen und das übermässig Kolossale derselben ist ein Zeichen eines barbarischen Geschmackes; dort herrscht keine wahrhaft freie Verfassung, sondern nur ein gemässigter Despotismus (p. 119. C.), eine dreifache Linie von Wächtern muss daher auch den Hof des Despoten beschirmen, es besteht nicht die Regierung der geistig Tüchtigsten, sondern der Zufall der natürlichen Geburt, das erbliche Königthum, und jeder der zehn Despoten hat in seinem Reiche das unbedingte Recht über Leib und Leben seiner Unterthanen und steht über den meisten Gesetzen[583]); dort verbindet keine Gemeinschaft des Besitzes den herrschenden Stand; dort zeigt sich in allen Einrichtungen doch vieles Künstliche und Gemachte; dort wird ein auswärtiger, bisher freier Staat nach dem andern mit unersättlicher Eroberungslust unterjocht, und die Ausdehnung des Reichs geht zu sehr über alles Mass hinaus, als dass es auf die Dauer innerlich zusammenhalten könnte

580) Stuhr a. a. O. S. 115. Steinhart a. a. O. VI. S. 314.
581) Bach a. a. O. S. 27 f.
582) Steinhart a. a. O. VI. S. 310 f.
583) Bach a. a. O. S. 30.

und nicht endlich seiner Ländergier selbst unterliegen müsste[584]). Mehr als alles Andere endlich „tragen die Gebräuche, mit welcher „die zehn Dynasten bei ihren periodischen Zusammenkünften „ihren Bund besiegeln, das Besprengen der geheiligten Bundes-„säule mit Stierblut, das gemeinschaftliche Bluttrinken als Bun-„deszeichen, die nächtlichen, in tiefer Dunkelheit abgehaltenen „Gerichtssitzungen einen barbarischen, dem griechischen Wesen „fremden Charakter an sich" [585]).

Hiernach wird man nun aber den eigentlichen geschichtlichen Anknüpfungspunkt für die Dichtung Platons vielmehr in ganz etwas Anderem zu suchen haben. Schon Martin[586]) nämlich, so sehr er an dem angeblich ägyptischen Ursprunge und der ganzen angeblichen Ueberlieferungsweise derselben festhält, hat dennoch nicht verkennen können, dass Platon zur Ausmalung des Kampfs zwischen den Athenern und Atlantiden die Perserkriege benutzt habe. Und in der That, wer könnte in jener Schilderung, wie die Altathener theils an der Spitze von Hellas, theils aber auch, von ihren Bundesgenossen im Stiche gelassen, allein den Kampf gegen die Barbaren von der Atlantis siegreich zu Ende führen (p. 25. B. C.), die Anklänge an die Vorfälle jener Kriege verkennen! Einmal auf dieser Spur, werden wir aber auch nicht mehr übersehen, dass das grosse Barbarenreich des Ostens, dass das Perserreich „mit seiner „Pracht und seinem Glanze, seinem ungeheuren Umfange und der „Zahl und Mannigfaltigkeit seiner Streitkräfte, unter denen auch „die Streitwagen eine grosse Rolle spielen (Kritias p. 118. E. ff.), „seinen grossartigen Königsbauten, Strassen und Bewässerungsan-„stalten, seinem mächtigen Erbkönigthum und seiner reich ent-„wickelten Industrie, seinen um einen herrschenden Stamm und „Staat wie um ein Centrum gruppirten Vasallenstaaten" [587]) und seiner unersättlichen Eroberungslust dem Platon den eigentlichen Anhalt zu seinem fabelhaften Barbarenreiche des Westens gegeben hat. Passt nicht die Schilderung der Atlantiner als eines

584) Mit Recht sagt daher Bach a. a. O. S. 29, die Verfassung der Atlantis sei eine Mischung aus der idealen und der Tyrannis.

385) Steinhart a. a. O. IV. S. 313, an dessen ganze Ausführung sich überhaupt die meine wesentlich anschliesst.

586) a. a. O. I. S. 307. Noch entschiedener Schwalbe *Oeuvres de Platon* letzter Band S. 575 ff.

587) Steinhart a. a. O. VI. S. 319.

anfänglich bis zu einem gewissen Grade wohl eingerichteten und erst allmälig sittlich entarteten Staates und Volkes ganz auf die Perser? Waren ferner die Unterkönige oder Satrapen des persischen Reichs auch nicht immer, wie in der Atlantis, so waren sie doch vielfach Mitglieder des königlichen Hauses. Selbst die natürliche Beschaffenheit desjenigen Theiles der Insel nach der Schilderung im Kritias, welcher den Hauptstaat ausmacht, erinnert lebhaft an die von Medien[588]) und sogar die Ausstattung des dreifachen Mauerwerks der Königsburg (p. 116. B. C.) an die Anlage von Ekbatana, wie sie Herodotos I, 98. beschreibt[589]). Was namentlich noch die Streitwagen anlangt, so war es allgemeine orientalische Sitte der Könige von ihnen herab mit Pfeil und Bogen zu kämpfen[590]), und diese Sitte wird hier auf alle Anführer des Heeres übertragen.

Je mehr nun aber dies Alles der Fall ist, desto mehr war für die bereits entwickelten Zwecke Platons eine mythische und idealisirende Umbildung vonnöthen. Zu diesem Ende wird daher der Wohnsitz der Gegner Athens gerade in die entgegengesetzte Himmelsgegend verlegt, und zwar, um desto bestimmter anzudeuten, dass wir uns hier ausschliesslich im Reiche der Dichtung befinden, nicht in ein wirkliches und nicht einmal in der Dichtung und sei es auch gleich Athen selbst nur in veränderter Gestalt als noch fortbestehend gedachtes, sondern längst und ohne alle sichtbaren Ueberreste wieder untergegangenes Land. Und wenn die spätern Athener, die sich keiner platonischen Verfassung erfreuten, noch so Grosses vollbringen konnten, so musste ihren Vorfahren eine schwierigere Aufgabe, ein vollkommnerer Staat entgegengestellt, es musste ferner, um die bereits oben bezeichnete Abneigung Platons gegen die Seeherrschaft recht stark auszudrücken, das gewaltige Reich des Ostens, das vorzugsweise Continentalreich war, in ein „okeanisch-poseidonisches“ im Westen umgewandelt werden. So bildet sich bei aller Aehnlichkeit zugleich ein entschiedener Gegensatz. „Hierhin gehört namentlich die organische, naturwüchsige Einheit „des atlantinischen Reichs und die feste Ausbildung der Rechts„verhältnisse, in denen die einzelnen Staaten desselben und ihre

588) Vgl. den Artikel Medien in Paulys Realencykl. und Duncker a. a. O. 2. A. II. S. 425 f.

589) S. Brieger in meiner Uebers. des Kritias S. 923. Anm. 58.

590) Duncker a. a. O. 2. A. I. S. 289.

„Dynasten zu einander und zu dem eigentlichen Herrscherstamm „stehen, so wie ihre an eine strenge Ordnung und feste Gesetze „gebundene Regelung, während das Perserreich immer ein bloss „durch den mächtigen Willen des Grosskönigs lose verbundenes „Aggregat zusammeneroberter Provinzen und Vasallenstaaten „blieb. Ueberhaupt zeigt die vielfach im atlantinischen Staate her-„vortretende strenge Symmetrie und feste Regel, mag man nun auf „die Vertheilung der Streitkräfte oder auf die die Königsburg in „regelmässig sich verkleinernden Dimensionen umgebenden Land-„und Meeresgürtel (Kritias p. 115. C ff.) oder auch auf die Ein-„zwängung der grossen Ebene der Insel in die Figur eines Rechtecks „durch einen um sie gezogenen ungeheuren Kanal, von welchem „wieder ein nicht minder regelmässiges Netz kleinerer Kanäle „ausgeht (ebendas. p. 118. C ff.), sein Augenmerk richten, eine „durchaus verständige, consequente und bewusste Ausbildung „aller dieser Verhältnisse, während im Perserreiche Barbaren-„stämme mit Staaten der ältesten und höchsten Cultur in bunter, „regelloser Mannigfaltigkeit verbunden waren. Auch blüht dort „(s. das. p. 116. C ff.) die bildende Kunst, wenngleich mit barbari-„schem Anstrich," so doch in einer Ausdehnung, „welche in den „Stammsitzen des persischen Reiches durch die Eigenthümlichkeit „der zoroastrischen Religion ausgeschlossen war"[591]).

Erwägt man nun, dass sonach das Ganze immerhin eine freie Dichtung Platons bleibt, die er auf den Solon nur in ähnlicher Weise, wie seine Philosophie auf den Sokrates, zurückdatirt und zwar neben den anderen Gründen, welche sich nunmehr ergeben haben, auch aus dem bereits S. 319. angedeuteten, weil Solon auch Dichter war; so wird man unsere den Worten p. 21. C. D., dass Solon, wenn er die Atlantis wirklich ausgeführt hätte, den Homeros und Hesiodos übertroffen haben würde, eben dort gegebene Deutung jetzt vollständig bestätigt finden: Platon stellt in der That seine mythische Darstellung eben damit dem gemeinen Epos als das höhere und wahrere gegenüber.

Nicht minder bestätigt die eigenthümliche und augenscheinliche Beziehung, in welcher dieser Mythos zu dem im Politikos steht, unsere S. 312. angenommene Lösung des scheinbaren Widerspruchs, wenn nach der Republik jede zehntausendjährige Welt-

591) Steinhart a. a. O. VI. S. 319 f.

periode wesentlich als der anderen gleich dargestellt wird, nach dem Staatsmann dagegen eine unvollkommne und eine vollkommne, in welcher die Götter unmittelbar die Welt regieren und auch die menschlichen Herden weiden, mit einander wechseln. Denn das Letztere fällt hier vielmehr mit dem Anfang der zehntausendjährigen Periode zusammen, die Erdgeburt und das Gleichniss von Hirten und Herden (s. Krit. p. 109. B.) kehrt wieder, und die beiden entgegengesetzten Perioden des Politikos sind daher in Wahrheit vielmehr nur die beiden Unterabtheilungen der grossen zehntausendjährigen[592]). Ausdrücklich aber sagt ja auch dies die Deutung der Sage vom Phaëthon, p. 22. C. D., in welcher gleichfalls zwar nicht von einem entgegengesetzten Umlauf der Welt, aber doch von einer veränderten Bewegung der Himmelskörper die Rede ist, denn ausdrücklich werden hier durch eine solche Katastrophe vielmehr kleinere Perioden bloss theilweiser Umwandlungen der Erde von einander abgegrenzt[593]). Mit dieser Vorstellung, dass vorübergehende Störungen im regelmässigen Laufe der Planeten auch auf der Erde Verheerungen und Revolutionen anrichten, scheint es dem Platon sogar völlig Ernst zu sein. Der Mythos im Politikos wird sonach jetzt dahin berichtigt, dass die unmittelbare Herrschaft der Götter nicht mit der Staatenlosigkeit, sondern mit dem wirklichen Bestehen des Idealstaates zusammenfällt. In jener Staatenlosigkeit fanden wir nun aber auch das unvollkommene Element blosser Unmittelbarkeit, nämlich den blossen Naturstaat angedeutet, und dasselbe Moment des unmittelbar Gegebnen erkannten wir auch in dem Urstaat des Timäos und Kritias im Gegensatz gegen den erst durch selbständige menschliche Thätigkeit ins Werk zu setzenden Idealstaat der Republik wieder. Ja man kann sagen, da doch auch die Atlantis nach dem Obigen einigermassen nach diesem Ideal construirt ist: Altathen stellt das ideale Moment, die Atlantis das natürliche, materielle des platonischen Staats in der Form des unmittelbar Gegebenen dar. Je mehr nun aber selbst die Atlantis aus diesem Vorbilde entspringt, desto stärker ist dabei zu beharren, dass Urathen, so weit wir den Mythos als solchen fest-

---

592) Darnach ist Steinhart a. a. O. VI. S. 48. 81. zu berichtigen, welcher fälschlich auch mir seine Ansicht unterschiebt a. a. O. VI. S. 239. Anm. 126.

593) Wie dies Steinhart a. a. O. VI. S. 82. selber anerkennt.

halten und nicht bloss den dogmatischen Kern, ostensibel nicht annähernd, sondern vollständig jenem Ideal entsprechen soll.

In ähnlicher Weise schliesst sich an die im Schlussmythos des Phädon gegebene Schilderung der Erde berichtigend und ergänzend Dasjenige an, was hier über Vertheilung von Land und Meer auf ihre Oberfläche gelehrt wird. Die Unterscheidung einer Hoch- und Tieferde wenigstens in der dort vorgetragenen Gestalt, nach welcher das Paradies dieses Weltkörpers auf die erstere verlegt wird, fällt hier, wo vielmehr beziehungsweise die Atlantis, noch mehr aber Athen, nach dem Phädon gerade ein Theil der Tieferde, diese Rolle spielt, und es bleibt sonach offenbar nur noch die allgemeine Unterscheidung höherer und niedrigerer Theile der Erde von den höchsten Gebirgen bis zur niedrigsten, unter dem Meeresspiegel liegenden Tiefebene übrig. Dagegen wird die Vorstellung, dass der damals bekannte Theil der Erde nur ein kleiner Theil derselben sei, festgehalten, und der Ocean, der dort zum Zeichen einer stärkeren mythischen Färbung noch als ein Strom in homerischer Weise, der im Kreise die Erde umfliesst, bezeichnet wurde, erscheint jetzt im Gegentheil als das wahre, eben jenen Erdtheil als eine Insel umfliessende Meer im Gegensatz gegen das mittelländische. Platon theilt offenbar damit die Voraussetzung des Herodotos, dass der atlantische und indische Ocean nur ein einziges Meer bildeten[594]). Dies wahre Meer ist dann seinerseits wieder von einem Festlande umgeben, welches ebenso das wahrhafte und eigentliche Festland zu heissen verdient. Und um die-

594) S. Martin a. a. O. I. S. 308 ff. Sehr mit Unrecht meint daher Steinhart a. a. O. VI. S. 83., dass, wie die Hocherde im Phädon eine Andeutung der Hochgebirge und Hochebenen des fernen Ostens sei, so derselben hier im fernen Westen das wahre Meer entgegengesetzt werde, und dass dies eine merkwürdige Ahnung einer oceanischen Seite der Erde sei, die den geraden Gegensatz zur continentalen bilde. Das wahre Meer ist vielmehr eben so gut im Osten, als im Westen, und das wahre Festland auf der westlichen Halbkugel macht diese letztere erst recht zu einer continentalen. So fern Platon also wirklich von jenem Gegensatz eine richtige Ahnung hatte, hat er doch das Verhältniss der beiden Glieder desselben geradezu umgekehrt. Dass aber dies wahre Festland nicht mit der Hocherde im Phädon und der vom Ocean umflossene Erdtheil mit der Tieferde einerlei ist, wie Martin a. a. O. I. S. 312 ff. annimmt, sondern dass Hoch- und Tieferde auf beide vertheilt sind, erhellt deutlich aus der ganzen dort gegebenen Beschreibung.

ser Hypothese wiederum einen Schein von historischer Beglaubigung zu geben, erdichtet Platon die kleineren Inseln westlich von der Atlantis, welche vorzeiten von ihr zu jenem grossen Festlande hinüber gleichsam eine Brücke bildeten (p. 24. E f.) und somit eine empirische Kunde von demselben ermöglichten. Wenn man in dieser ganzen Sage Spuren einer dunklen Kunde von Amerika hat finden wollen, wie noch neuerdings Stallbaum[595]) gethan hat, so hätte man diese daher wenigstens nicht in der Atlantis, sondern vielmehr in jenem grossen Festland suchen müssen. Allein es ist doch wohl mindestens höchst fraglich, ob Platon nicht das Vorhandensein von einem solchen Festlande der westlichen Halbkugel rein aus der Kugelgestalt der Erde erschloss.

XXII. Die Aufgabe des Dialogs.

Fragen wir nun aber genauer, wie sich diese ganze Einleitung des Timäos mit der Hauptmasse zu einer organischen Einheit verbindet, so scheint, wenn man dabei von der letzteren ausgeht, nur die Antwort möglich zu sein, dass auch das in der erstern Abgehandelte mit zu der Natur im Sinne Platons gehört. Denn eine Natur im modernen Sinne als Gegensatz des Geistes kennt er nicht: ihm ist die Natur als Ganzes oder das Universum nicht bloss Seele, sondern auch Geist, sie umfasst bei ihm also nicht bloss das natürliche, sondern überhaupt alles erscheinende Dasein, von welchem das sittliche, staatliche, geschichtliche Menschenleben ja selber nur ein Glied ist. Dies letztere hat nun aber theils in der Republik bereits seine gesonderte Behandlung erfahren, theils soll es sie noch im Kritias und Hermokrates finden, und Platon begnügt sich daher hier nur die Beziehungen blosszulegen, in welche dies besondere Gebiet zu jenem allgemeineren steht, und zwar in einer Weise, dass die eben an jene Beziehungen anknüpfende fortsetzende Behandlung des ersteren im Kritias unmittelbar hiedurch vorbereitet wird. Denn nicht bloss die Einleitung dient diesem Zwecke, sondern auch als der Verlauf des dritten Haupttheils den Platon in der Darstellung des Menschenlebens wieder an die Grenze seiner politischen Ideen führt, begnügt er sich, wie wir S. 462 ff. sahen, die allgemeinen, in der Menschennatur gegebenen Grundlagen derselben zu entwickeln und dagegen für die Ausführung

595) a. a. O. S. 375.

jener Ideen selbst abermals auf den „Staat" zurückzuweisen, so dass also der Verlauf seiner Darstellung hier schliesslich wieder in den Anfang zurückkehrt und so der unmittelbare Anschluss der weitern Ausführung der in jenem Anfang enthaltenen Skizze des Mythos von Altathen und der Atlantis im Kritias möglich gemacht wird. Die Götter lassen im letztern Dialog die Menschen auf die im Timäos entwickelte Weise entstehen, und Athen übernimmt es dann die Altathener nach den Idealen der Republik politisch zu bilden. So scheint nicht die geringste Schwierigkeit zu bestehen, um nicht bloss für die Hauptmasse des Timäos, sondern gerade erst recht für den Dialog als Ganzes die Darstellung der platonischen Naturphilosophie oder, was dasselbe sagen will, der allgemeinen Weltordnung in ihrer durch die Materie beschränkten Identität mit der Idee des Guten als Endzweck hinzustellen. Und wir haben schon S. 336 kurz angedeutet, wie die Dialoge vom Philebos ab die Erscheinung dieser Idee aufsteigend in allmälig immer weiteren Kreisen darlegen, der Philebos im sittlichen Leben der einzelnen Menschenseele, die Republik im sittlich-politisch-geschichtlichen Leben überhaupt und nun jetzt der Timäos in der ganzen Welt[596]). Wir haben ferner wiederholt (S. 23 f. 61. 390. 395 f. vgl. Thl. I. S. 319 f.) bereits gesehen, wie hiebei eine makrokosmisch-mikrokosmische Ansicht zu Grunde liegt: die Welt ist Staat und Seele im Grossen, und so erblicken wir denn auch im Timäos eine Dreitheilung derselben in Fixsterne, Planeten und Erde, welche jener ständischen des Idealstaats in Herrscher, Krieger und Gewerbsleute und jener psychischen in Vernunft, Eifer und Begierde analog ist[597]). Schon die Republik nun leitet uns schliesslich vom menschlichen Staat zu jenem grossen Weltstaate als seinem ihn selbst umfassenden Vorbilde hinauf, und der Timäos führt sodann diese Hinüberleitung sofort in seiner Einleitung noch bestimmter durch, indem er den Idealstaat aus dem Reiche des Gedankens in ein

596) So auch Ast a. a. O. S. 368.

597) Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 290 f. Anm. 2. 2. A. II. S. 583 f. irrt offenbar, wenn er als die analogen Glieder im Weltall vielmehr Idee, Weltseele und Materie ansieht. Idee, Seele und Materie gehören ja auch dem Menschen an, und dies wäre daher keine Analogie, sondern eine relative Identität. Die Menschenseele ferner heisst dem Platon Staat im Kleinen, Staat im Grossen ist folglich die Weltseele selbst und nicht ist sie bloss eins der drei Momente des Weltstaats.

zeitlich und örtlich bestimmtes geschichtliches Dasein auf Erden hinabführt, dergestalt noch erst auf den nächst höheren umfassenden Organismus, die Erde, überleitet und die Perioden des geschichtlichen und tellurischen Lebens endlich in die grossen Perioden der gesammten Welt einordnet.. So erst ist vollständig für die Aufgabe der Boden geebnet, den grossen, für den Seelenstaat (s. S. 248.) des einzelnen Menschen (s. p. 41. D. 43 f. 47. D. 81. A f. 88. C. D. 90. D.) wie für den Menschenstaat und für den Staat, den wieder jedes einzelne vernünftig beseelte Gestirn ausmacht, vorbildlichen Weltstaat zu schildern, dessen Glieder, wie im Menschenstaat die Menschen, so die ganzen Gestirne sind. Es erhält so die Erde selbst ihre bestimmte und zwar die niedrigste Stelle in diesem grossen Organismus, die Weltperioden werden auch astronomisch festgestellt, und selbst die nachfolgende Elementenlehre dient zur Erklärung, warum auf der Erde allein diese Perioden einen eigentlichen Fluss geschichtlicher Entwickelung in sich schliessen, worauf denn endlich geradezu die Erörterung wieder zu dieser menschlichen Sphäre zurückkehrt und so wieder dem Kritias und Hermokrates Raum gemacht wird, sich tiefer in eben diesen Fluss zu versenken.

Schwer ist es nun zu begreifen, wie Steinhart[598]), trotzdem dass er zum Ueberflusse diese Vorbildlichkeit des Weltstaates zugiebt[599]), und den bestimmtesten Erklärungen Platons zum Trotz den Mikrokosmos für den Zweck des Makrokosmos erklären und behaupten konnte, dass Platon den Menschen als den Mittelpunkt der ganzen Natur betrachte, dass ihm Alles im Himmel und auf Erden nur des Menschen wegen da sei, dass er allen Werth der Naturphilosophie nur in ihrer Beziehung zum Menschen und zur Ethik finde. Wie soll es uns Platon denn noch deutlicher sagen, dass das vernunftbeseelte Weltall nicht allein, sondern auch noch die vernunftbeseelten Gestirne ein hoch über den Kampf und die Noth des Menschengeschlechts erhabenes Dasein führen und nächst den Ideen selbst das Allervollkommenste sind? Und das Vollkommnere soll doch wohl nicht in dem Unvollkommneren, das Urbild im Abbild seinen Zweck haben? Ist denn nicht die Idee des Guten, d. h. die absolute Vollkommenheit, eben der Zweck

598) a. a. O. VI. S. 31. 32.
599) a. a. O. VI. S. 21.

alles Daseins und das von ihm anzustrebende Urbild? Und was soll man gar von der Behauptung[600]), dass erst in der Schilderung der menschlichen Natur im Timäos diese Idee klar und entschieden als das leitende Princip hervortrete, was vollends von der[601]) denken, dass nicht in der Natur, sondern allein in der menschlichen Seele durch Ueberwindung des sinnlichen Strebens die Möglichkeit gegeben sei, den Dualismus zwischen Idee und Materie völlig aufzuheben, wornach also gar die menschliche Seele mehr als die Idee selber vermögen würde, die doch jenen Gegensatz stehen lassen muss! Genügt nicht hiegegen die einfache Thatsache, dass vielmehr der erste Hauptheil das Leben der grossen kosmischen Gebilde als reines Erzeugniss der „Vernunft", der dritte dagegen das menschliche nur als eine Modification derselben durch die „Nothwendigkeit" beschreibt?

Steinhart hat bei diesen ganz unplatonischen Behauptungen offenbar die objectiven Zwecke der Welt mit den subjectiven verwechselt, welche Platon bei ihrer Darstellung gehabt haben kann. Denn das Abbild kann allerdings nie Zweck des Urbilds, wohl aber die Betrachtung des letztern vorwiegend im Interesse des erstern unternommen sein. Und da dürfte er denn nach dieser letzteren Seite hin allerdings schon nach unserer obigen Darlegung des Gesammtgangs der Darstellung etwas Richtiges gesehen haben. Aber noch mehr. Es ist zwar gewiss verkehrt zu sagen[602]), dass die Schilderung der menschlichen Natur den Höhepunkt der Erörterungen bilde, zu welchem alles Andere nur in dem Verhältnisse einer vorbereitenden Grundlage stehe. Es ist auch darauf kein Gewicht zu legen, dass Platon dem Thier und der Pflanze bloss gelegentlich eine Besprechung angedeihen lässt[603]), in welcher er sich überdies beinahe nur damit begnügt ihnen ihre bestimmte feste Stelle im Weltganzen einzuräumen, denn da er allerdings für die unter dem Menschen stehende Natur kein selbständiges Interesse hat, so durfte er sich wohl hiemit begnügen, auch wenn er eine vollständige Naturphilosophie geben wollte, und das Gleiche gilt von den Details der Geographie. Aber das ist völlig richtig, dass Platon selbst in der Astronomie lange nicht so weit ins Einzelne

1600) a. a. O. VI. S. 29.
601) a. a. O. VI. S. 34.
602) S. Steinhart a. a. O. VI. S. 32.
603) S. Steinhart a. a. O. VI. S. 26 f.

eingeht, als in der Anthropologie[604]). Ja, Steinhart hätte Platons ausdrückliche Erklärung, dass die erstere Wissenschaft noch einer eingehenderen Behandlung bedürfe und sie wohl auch noch finden solle, p. 58. D. E. „für sich geltend zu machen nicht unterlassen sollen. Und so ist denn allerdings zu jener obigen Bestimmung des Grundgedankens noch beschränkend hinzuzusetzen[605]), dass der grosse Weltstaat hier vorwiegend eben nach Seiten seiner Vorbildlichkeit für den Menschenstaat und überhaupt der Beziehung des Menschenlebens zum gesammten Weltleben geschildert wird[606]). Ganz vortrefflich sagt daher in der That Steinhart[607]): „Der Welt-„staat des Timäos knüpft den vollkommensten Menschenstaat, wie „ihn die Bücher vom Staate schilderten, an eine höhere, alle Wesen „umfassende Ordnung der Dinge, um unter dem begeisternden „Einfluss dieser Betrachtungen und durch sie in der Ueberzeugung „von der ewigen Wahrheit, Nothwendigkeit und Naturgemässheit „der dort vorgezeichneten Lebens- und Staatsordnungen neu be-„stärkt, bald wieder zum menschlichen Staate zurückzukehren und „nachzuweisen, dass diese Ordnungen, wie sie nach Platons Dar-„stellung wenigstens im Urzustande der Menschheit wirklich be-„standen haben, so auch noch unter den ungünstigern geschicht-„lichen Verhältnissen der Gegenwart erstrebt und wenigstens „annäherungsweise erreicht werden können." Denn eben dies wird sich uns weiter unten als der muthmassliche Zweck des projectirten Dialogs Hermokrates ergeben. Nur aber durfte hiefür von Steinhart[608]) nicht geltend gemacht werden, dass Geographie und Ethnographie nur obenhin in der Einleitung berührt werden,

---

604) Steinhart a. a. O. VI. S. 27.

605) Vgl. auch Stuhr a. a. O. S. 117. 119 f.

606) Steinharts Bestimmung des Grundgedankens (a. a. O. VI. S. 33 f.) „der im Weltganzen und besonders in der menschlichen Natur erkennbare Gegensatz des Sichselbstgleichen und Verschiedenen oder des Seins und Werdens in seiner Vermittlung durch die Idee des Guten" ist unhaltbar. Denn das Verschiedene ist nicht sowohl das Werden, als vielmehr dessen Substrat, die Materie, und, ganz davon abgesehen, wenn das Sichselbstgleiche allerdings das Sein oder die Ideenwelt bezeichnet, wie kann da die höchste Idee, die äusserste Spitze der einen Seite des Gegensatzes, wohl zugleich die Vermittlung desselben sein! Nicht minder unklar und unrichtig ist, was S. 21 von dieser Idee behauptet wird.

607) a. a. O. VI. S. 32.

608) a. a. O. VI. S. 27.

denn eben dass Platon diese unmittelbar ins geschichtliche Leben eingreifenden Theile der Naturkunde dergestalt in die Vorhalle seines Werks zurückweist und auf wenige Andeutungen beschränkt, beweist, dass die obige Beziehung seiner Naturbetrachtung doch eben auch nur die vorwiegende und dass die Natur doch auch hier nicht ohne alles selbständige Interesse für ihn ist. Es geht hier eben durch den Timäos derselbe Riss wie durch die Republik. Das Allgemeinere und Umfassendere ist dem Platon das Realere, daher müsste das Weltganze mit seinen Gestirnen für ihn ein höheres Interesse haben als der Mensch. Aber wie dies die Consequenz der Sokratik ist, so ist es die Vorliebe nicht minder, welche ihn vielmehr zur Betrachtung des sittlich-geschichtlichen Menschenlebens hinzieht. Jene versprochenen rein astronomischen Ausführungen ohne alle ethischen Beziehungen, welche diesem Mangel abhelfen sollten, sind unterblieben, Platon hat seine Schriftstellerthätigkeit, wie er sie mit der Ethik begonnen hat, so auch mit der Ethik vollendet. Consequentermassen kann es eigentlich für ihn nur zwei Wissenschaften geben, die höhere von den Ideen oder die Dialektik und die niedere von der Erscheinungswelt oder die Physik. Ausdrücklich schreibt er daher der Weltseele und den Gestirnen auch nur diese beiden zu; eine Ethik kann es bei ihnen nicht geben, weil sie nicht ein ethisches, sondern ein rein intelligentes Leben führen, weil ihre Intelligenz unmittelbar auch That und ihre ganze Thätigkeit Intelligenz ist. Nichts kann daher unrichtiger sein, als Steinharts[609]) Behauptung, wenn die Naturphilosophie wirklich die Aufgabe des Timäos wäre, so müsste in ihm dargestellt sein, wie Alles in der Natur unter der Herrschaft sittlicher Ideen stehe und nicht bloss deren Bild und Symbol sei, sondern auch unmittelbar auf deren Verwirklichung hinarbeite. Dagegen ist es zunächst eben nur die menschliche Unvollkommenheit, der stete Widerstreit zwischen Ideal und Wirklichkeit im staatlichen und zwischen Erstreben und Erreichen der Erkenntniss im individuellen Leben und das unaufhörliche Schwanken zwischen Sieg und Niederlage in diesem Streite im Flusse der geschichtlichen Entwicklung, welcher das menschliche Leben in Intelligenz und Sittlichkeit und daher auch das menschliche Wissen in ein theoretisches und ein praktisches zerfällt. Aber wir haben S. 285. bereits

609) a. a. O. VI. S. 28.

gesehen, dass diese Unvollkommenheit auch eine eigenthümliche Vollkommenheit, eine eigenthümlich bevorzugte Stellung der vernünftigen Einzelseelen im Weltganzen einschliesst, welche aus dessen sonstiger Anlage nur theilweise sich erklärt, theilweise aber unmittelbar auf die Idee sich gründet. So hat die Ethik als dritte Wissenschaft auch ihre höhere Berechtigung, und die geschichtlich-sittliche Weltordnung geht nicht ganz in der natürlichen auf, mit der sie sich jedoch, auch so weit dies nicht der Fall ist, wesentlich und durchaus harmonisch berührt. Dies Verhältniss darzustellen ist die Aufgabe der ganzen Tetralogie, von welcher der Timäos ein Glied ist.

XXIII. Die Zeit der Handlung und die Personen.

Aus diesem Allen erklärt es sich nun auch vollständig, wesshalb nicht bloss Kritias und Hermokrates, sondern auch Timäos zu der ihnen zuertheilten Rolle geeignet befunden werden, weil sie Staatsmänner und Philosophen zugleich sind, p. 20. A f. Und auch die angenommene Zeit dieser ganzen Unterredung, der zweite Tag nach der Bendisfeier, steht ausgesprochnermassen mit der Verherrlichung Athens in der Atlantissage in Verbindung, p. 20. E f., wenn auch das an diesem Tage gefeierte Fest der Athene nach neueren Untersuchungen nicht, wie Proklos[610]) angiebt, die kleinen Panathenäen, sondern vielmehr die Plynterien sind[611]). Die Wahl des Kritias zum Vortrag jener Sage aber ist noch um so geeigneter, weil er nicht bloss zugleich Dichter, sondern auch gerade Verfasser eines prosaischen Werks so wie eines Gedichts über das politisch-sociale Leben der verschiedenen Staaten unter dem Titel πολιτεῖαι war[612]). Beachtet man nun aber, dass auch im Staate die beiden vornehmsten Mitunterredner des Sokrates Brüder des Platon sind, so wirkt offenbar auch auf seine Wahl zu dieser Rolle entschieden seine nahe Verwandtschaft zum letzteren mit, und ein Gleiches gilt daher auch von der, welche dem Solon übertragen wird. Platon be-

610) a. a. O. p. 9. 26. 27. 41. Vgl. Anm. 1541.

611) O. Müller im Cambridger philol. Mus. II. S. 233 ff. Hermann Gottesdienstl. Alterth. §. 54. Anm. 11. vgl. Gesch. u. Syst. S. 704. Anm. 707.

612) S. Bernhardy Griech. Littgesch. 3. A. II. S. 485. 486. Bergk *Poëtae lyrici Graeci* 2. A. S. 480—483. Vgl. Steinhart a. a. O. VI. S. 340. Anm. 3.

tont also hiedurch noch entschiedener, als durch das, was er sonst über die Wahl der Personen sagt (s. o. S. 317 ff.), dass sein Idealstaat keine blosse unpraktische Träumerei und kein blosses philosophisches Hirngespinnst sei. Er giebt uns zu verstehen, dass nicht bloss der philosophische Geist des Sokrates, sondern auch der staatsmännische seines eignen Hauses auch auf ihn übergegangen sei. Und in diesem Zusammenhange kann man auch kaum noch daran zweifeln, dass er mit jenem vierten Ungenannten, welcher gestern die Wiedererzählung des Staats durch Sokrates mit angehört hat, heute aber wegen Unbässlichkeit fehlt, p. 17. A., sich selber bezeichnen will[613]). Man vergleiche auch die ganz ähnliche Wendung im Phädon p. 59. B.[614]). Daraus erhellt denn vom Neuem, dass das Jahr aller dieser angeblichen Unterredungen frühestens 410 ist, da Platon erst um diese Zeit und zwar noch etwas später mit dem Sokrates bekannt ward. Selbst wenn Vater[615]) Recht haben sollte, dass Kritias zu dieser Zeit aus Athen verbannt war, und dass Hermokrates, allem Vermuthen nach der ausgezeichnete syrakusische Staatsmann und Feldherr zur Zeit des peloponnesischen Krieges[616]), sich damals auch sogar als Verbannter nicht nach Athen wagen durfte[617]), so stört dies nicht im Mindesten, denn diese ganze Zusammenkunft kann ja eben so gut wie die im Parmenides eine rein erdichtete sein, zumal da letzterer Dialog mit der Timäostrilogie ja auch das Zurücktreten des Sokrates von der Gesprächsleitung gemein hat. Genug also, wenn doch wenigstens der von Böckh[618]) hervorgehobene Umstand, dass Hermokrates nach seiner Theilnahme an der verlornen Schlacht bei Kyzikos wirklich gerade damals von seiner Vaterstadt verbannt worden war, dieser ganzen Erdichtung noch einen gewissen thatsächlichen Anhaltspunkt giebt.

---

613) So schon Derkyllidas bei Prokl. p. 7, van Heusde *Initia philosophiae Platonicae* III. S. 233. und Stallbaum a. a. O. S. 7. und S. 67. z. d. St.

614) Was eben schon Derkyllidas a. a. O. mit Recht geltend macht.

615) Jahns Archiv IX (1843) S. 211 ff.

616) Die Stellen der Alten, welche von ihm handeln, hat Bach a. a. O. S. 51 f. kurz und gut zusammengestellt.

617) Auch Bach a. a. O. S. 44 f. sucht mit andern, sehr beachtungswerthen Gründen zu zeigen, dass er wirklich um diese Zeit nicht nach Athen gekommen sein kann.

618) Berliner Winterkatalog 1838—39. S. 7 f.

XXIV. Vermuthungen über den Zweck des beabsichtigten Dialogs Hermokrates.

Wir haben oben S. 469 f. gesehen, wie erst am Schlusse der Haupteinleitung p. 27. A. B. Sokrates plötzlich aus dem Wahne, als ob seine drei Gesprächsgenossen sich bloss in die Erzählung des Atlantismythos zu theilen beabsichtigen, gerissen und diese Aufgabe im Gegensatz gegen die des Timäos nunmehr allein dem Kritias zugesprochen wird. Wenn nun dabei über die des Hermokrates auch jetzt noch völliges Schweigen beobachtet wird und auch aus dem Dialog Kritias p. 108. A. — D. nur so viel erhellt, dass er erst anfangen sollte zu sprechen, nachdem Kritias geendet, und dass also allem Anscheine nach Platon die Absicht hatte einen eignen Dialog seines Namens als Abschluss der ganzen Trilogie oder Tetralogie zu schreiben, so lässt sich gerade hiernach nicht wohl mit Bach[619]) erwarten, dass dem Hermokrates in der That keine andere Aufgabe zugedacht war, als sich mit dem Kritias in die seine zu theilen, dergestalt dass jeder von beiden je einen der beiden von Sokrates p. 19. D. E. ausgesprochenen Wünsche erfüllen, dass Kritias die Thaten, Hermokrates aber die Verhandlungen der Athener im Kriege mit den Atlantinern darstellen sollte. Denn dann hätte Kritias ja nicht sich allein an der obigen Stelle einfach die Schilderung dieser alten Athener zuschreiben dürfen, und es ist auch nicht wohl denkbar, dass erst er ihre Thaten vollständig zu Ende erzählen und dann Hermokrates über ihre Verhandlungen ganz in Bezug auf die gleichen Ereignisse berichten sollte, sondern die Natur der Sache scheint es zu fordern, dass ihre Reden und ihre Thaten, dem Gange der Ereignisse folgend, abwechselnd zur Darstellung zu bringen waren. Analog dem ganzen Gange der Haupteinleitung lässt sich vielmehr nur annehmen, dass Sokrates absichtlich über das, was er von Hermokrates zu erwarten hat, noch immer im Zweifel gelassen und ihm so durch dessen Vortrag eine neue Ueberraschung aufgespart wird. Dass nun aber freilich die Darstellungskreise des Kritias und des Hermokrates trotzdem enger unter einander, als mit dem des Timäos verbunden sind, dass auch Hermokrates in der That, wenn schon in anderer Weise, als Sokrates es erwartete, eine Darstellung des

619) a. a. O. S. 38. 43—51.

platonischen Staatsideals im Zustande der Bewegung geben sollte, darüber können wir nach den gleichfalls schon S. 469. hervorgehobenen Andeutungen Platons kaum zweifelhaft sein.

Die Darstellung des Idealstaats im Flusse des geschichtlichen Lebens nun kann der Natur der Sache nach, wenn anders derselbe doch in der Gegenwart nicht zu finden ist und die historische Erinnerung ihn auch in der nächsten Vergangenheit nicht mehr aufweist, nur eine doppelte sein. Entweder wird er in die jenseits aller Geschichte liegende Urzeit als ein unmittelbar gegebener zurückverlegt werden müssen auf Grund gewisser Spuren, die von ihm in der Geschichte noch zurükgeblieben zu sein scheinen, oder aber er kann in der Herausbildung der Zukunft aus den selbst in der Gegenwart noch dazu vorhandenen Elementen durch eigne menschliche Thätigkeit angeschaut werden. Die erstere Aufgabe nun löst Kritias, für den Hermokrates also kann allem Anscheine nach nur die zweite bestimmt gewesen sein. Dieser schon früher[620]) von mir aufgestellten Vermuthung ist seitdem auch Steinhart[621]) beigetreten, hat sich dabei aber mit Recht dagegen erklärt, wenn ich damals auch den Boden dieser letzteren Darstellung in Athen finden zu müssen geglaubt habe. Schon dass sie einem dorischen Aristokraten, einem Feinde und Bekämpfer Athens, in den Mund gelegt werden sollte, spricht hiegegen; aber es scheint auch ferner noch in Betracht zu kommen, dass Hermokrates der Schwiegervater des ältern Dionysios war[622]), denn dies erinnert uns vielmehr lebhaft an die Pläne, welche Platon für die Ausführung seines Ideals auf die syrakusischen Tyrannen gründete. Je mehr er nun aber, wie der Atlantismythos beweist, die athenische Nation ihrer ganzen Anlage nach für das geeignetste Holz hielt, um seine Staatsbürger daraus zu schneiden, und doch wegen der dort gerade herrschenden Zustände hierauf verzichten musste, desto mehr muss ich Steinhart jetzt auch darin beipflichten, dass das Staatsideal in der Darstellung des Hermokrates allerdings nur annäherungsweise zur Ausführung kommen sollte. Dazu kommt

620) Jahns Jahrb. LXXI. S. 380. 384 f.

621) a. a. O. VI. S. 36 f. 40 ff. vgl. S. 232. Anm. 57. Die Einwendungen Bachs a. a. O. S. 41—43 glaube ich in Jahns Jahrb. LXXIX. S. 567 ff. zur Genüge beseitigt zu haben.

622) Plut. Dion. C. 3.

nun aber noch die von Steinhart[623]) trefflich hervorgehobene feine Abstufung in dem Verhältniss von Timäos, Kritias und Hermokrates in ihrer Stellung zur Philosophie nach der Schilderung Platons, p. 20. A f., nach welcher nur Timäos auf der Höhe derselben steht, Hermokrates dagegen noch mehr denn Kritias als ein blosser philosophisch gebildeter Staatsmann erscheint. Denn daraus ist allerdings zu folgern, dass, während der Inhalt des Timäos vorwiegend philosophisch, dagegen der des Kritias schon aus Philosophie und angeblicher Geschichte gemischt ist, so im Hermokrates vollends das geschichtlich-politische Element das Uebergewicht bekommen und mithin das Ideal in seiner vollen philosophischen Reinheit in Etwas zurücktreten sollte. Ich muss ferner hiernach[624]) die gleichfalls früher gehegte Vermuthung, dass der Staat des Hermokrates erst nach 1000 Jahren, d. h. mit dem Beginne der neuen Weltperiode ins Leben treten, ich muss aus den S. 494 ff. entwickelten Gründen auch die andere[625]) aufgeben, dass dieser Dialog auch jene versprochenen genaueren rein astronomischen Ausführungen enthalten sollte.

Dagegen aber müssen wir uns mit aller Entschiedenheit gegen die Vermuthung erklären, welche Steinhart[626]), um das von ihm angenommene Jahr der Handlung 430 zu retten, an jenen vierten Ungenannten angeknüpft hat, dass Platon anfänglich die Absicht gehegt habe, noch eine dritte, hinter dem Ideal noch mehr zurückbleibende Darstellung seines Staats in der Geschichte zu geben und das Verlassen dieses Planes nunmehr durch die motivirte Weglassung jenes Vierten angedeutet habe. Denn da alle Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nach dem Obigen an jene beiden anderen Darstellungen schon weggegeben sind, so ist diese dritte Möglichkeit von vorn herein undenkbar und kann daher nie in der Seele Platons Raum gefunden haben. Zudem wäre auch gar nicht abzusehen, welcher Zweck ihm bei einer solchen dritten Darstellung vorgeschwebt haben könnte, und endlich ist zu beach-

623) a. a. O. VI. S. 41 f. vgl. S. 232. Anm. 57.

624) Obwohl im Uebrigen, wie schon Anm. 1570 erinnert worden, die Polemik Steinharts gegen mich von keinem ganz richtigen Standpunkte ausgeht.

625) Die ich in meiner Uebers. des Tim. S. 744. Anm. 90 und des Kritias S. 889 aufgestellt habe.

626) a. a. O. VI. S. 24—26. 42.

ten, dass nicht etwa dem Kritias oder Hermokrates oder allen beiden, ja nicht einmal ihnen in Gemeinschaft mit dem Timäos, sondern dem letzteren allein p. 19. A. die Aufgabe gesteckt wird, die Stelle jenes Abwesenden mit auszufüllen. Soll also wirklich der ursprüngliche Plan noch eines vierten Dialogs hiedurch angedeutet sein, so müsste man wenigstens mit Bach[627]) annehmen, dass derselbe vielmehr mit dem Darstellungsgebiete des Timäos sich näher berühren und also vielmehr einen mehr naturphilosophischen Inhalt haben sollte. Vielleicht sollten, so meint daher Bach, jenem vierten Ungenannten ursprünglich die anthropologischen Partien des Timäos zufallen oder auch eine ähnliche Schilderung des goldenen Zeitalters, wie im Politikos, die dann also zur Geschichte von Urathen und der Atlantis den unmittelbarsten Uebergang gebildet hätte. So ansprechend dies nun aber auch auf den ersten Blick erscheinen mag, so erheben sich doch auch hiegegen gewichtige Bedenken. Denn auch hier muss man wiederum fragen, welchen Zweck denn wohl eine solche wiederholte allgemein gehaltene Schilderung des goldenen Zeitalters hier hätte haben können, wo doch das Paradies der Erde vielmehr in eine ganz bestimmte Oertlichkeit, nämlich nach Urathen und beziehungsweise der Atlantis verlegt wird, und die Anthropologie andererseits ist, wie unsere ganze bisherige Darstellung gezeigt haben wird, mit allen anderen Theilen der Naturphilosophie bei Platon so eng verwoben, dass eine abgesonderte Behandlung von jener wie von diesen gleich schwer zu denken ist. Halten wir dagegen vielmehr unsere obige, durch andere Gründe empfohlene Deutung des ungenannten Vierten auf den Platon selber fest, so ergiebt sich auch dafür ein guter Sinn, wenn dessen Rolle dergestalt auf den Timäos mit übertragen wird, nämlich der, dass die von dem letzteren vorgetragene Naturphilosophie wirklich die platonische ist, trotzdem dass der Sprecher zur pythagoreischen Schule gehört, mit welcher Platon, wie wir sahen, auf diesem Gebiete zwar meistens, aber doch nicht überall übereinstimmt.

XXV. Muthmassliche Abfassungszeit des Timäos und Kritias.

Hat nun aber Platon nicht vielleicht seine Absicht einen Dialog Hermokrates zu schreiben auch wirklich ausgeführt, und ist der-

627) a. a. O. S. 63. Anm. 48.

selbe nur für uns verloren gegangen? Wir dürfen diese Frage mit Entschiedenheit verneinen, weil wir aus Plutarchos[628]) ersehen, dass auch schon der Kritias nicht etwa bloss unvollendet auf uns gekommen, sondern wirklich von Platon unvollendet gelassen ist, oder dass ihn wenigstens auch das Alterthum nur in dieser unvollendeten Gestalt besass[629]). Wo nun aber äussere Gründe zur Erklärung hievon so nahe liegen, wie „die beiden spätern sikelischen Reisen" des Philosophen „und die weiteren damit verknüpften Störungen," da würde es eine Verletzung aller Wahrscheinlichkeit sein, wenn man nicht zu eben diesem Zwecke zunächst an diese denken wollte[630]), zumal aller Anschein, wie wir S. 295 f. sahen, dafür spricht, dass die Republik noch vor ihnen das Licht der Welt erblickte, und wir werden daher bei dem gleichfalls S. 295 gelieferten Nachweis von einem nicht allzu kurzen Zwischenraum zwischen der Abfassung von ihr und der des Timäos[631]) nicht bloss die Vollendung des letztgenannten Dialogs, sondern auch bereits den Beginn seiner Abfassung, geschweige denn die des Kritiasfragmentes in die letzten Zeiten vor der zweiten sikelischen Reise zu verlegen haben[632]). Und damit würde dann auch vortrefflich die obige muthmassliche Beziehung des projectirten Hermokrates auf Platons syrakusische Pläne sich durch die weitere Annahme in Uebereinstimmung bringen lassen, dass Dion schon in den letzen Lebensjahren des älteren Dionysios dem Platon Aussicht auf die Gewinnung des jüngeren gemacht haben mochte. Jedenfalls unterbrach also diese Reise die Vollendung der Trilogie, und das Scheitern dieser Aussicht mochte die Fortsetzung derselben wenigstens in der beabsichtigten Gestalt unmöglich machen, wenn es auch, wie wir S. 248. gesehen haben, fort und fort den

628) Leben des Solon C. 33.

629) Hermann Gesch. u. Syst. S. 704. Anm. 709.

630) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 348.

631) Wenn Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 347 f. hiefür auch noch dies anführt, dass der Tim. umfassende und zeitraubende Studien voraussetze, welche Platon schwerlich schon vor Abfassung des Staates angestellt habe, so scheint mir der zweite Theil dieser Behauptung wenigstens in unbeschränkter Ausdehnung sehr gewagt, und noch weniger möchte ich mit Zeller auf den feierlicheren Ton und die undurchsichtigere Darstellung des Tim. irgendwie Gewicht legen, da diese sich vielmehr einfach durch den abweichenden Inhalt erklären.

632) Eben so, wie es scheint, Steinhart a. a. O. VI. S. 306.

Platon nicht daran hinderte, nur von einem unumschränkten Alleinherrscher die Verwirklichung seiner politischen Ideale zu erwarten. Aber eben dieser letztere Umstand lässt doch jedenfalls auch noch andere und tiefer liegende Gründe dafür erwarten, dass selbst der Kritias bereits Bruchstück geblieben ist. Sie werden sich uns ergeben, wenn wir diesem Bruchstück, dessen wesentlichen Inhalt wir freilich schon im Obigen vorweggenommen haben, noch einmal unsere Aufmerksamkeit schenken.

Kritias.

Die Gliederung ist hinlänglich klar und bedarf daher keiner Besprechung, und auch der allseitig[633]) anerkannte und von Platon selbst Tim. p. 19. B. C. angedeutete Grundgedanke braucht nach dem schon oben Bemerkten kaum noch besonders angegeben zu werden. Der Kritias soll die Ueberlegenheit eines kleinen, aber wesentlich nach platonischem Muster eingerichteten Staats über die gewaltigste, aber bloss auf äussere Stützen gegründete und mit innerer Verderbniss verbundene Macht, selbst wo diese letztere von ursprünglicher Tüchtigkeit und von manchen verwandten Einrichtungen ausgegangen ist, zur Anschauung bringen. Dies ist denn auch ein weiterer Grund zu dem bereits S. 475 hervorgehobenen für die gewaltige Ausdehnung des atlantinischen Reichs. Und so bedarf denn nur das noch der Hervorhebung, dass die Götter hier nicht die Gestirne, sondern vielmehr die Mächte der Volksreligion sind, an welche Platon nicht glaubt (S. 387 f.), und dass dieselben daher auch hier ihm nur als Personification der allgemeinen geistigen und materiellen Kräfte dienen, welche in der Geschichte sich geltend machen. Heisst es endlich zum Schluss, dass diese Götter sich auf ihrem ehrwürdigsten Wohnsitz in der Mitte des Weltalls, welcher eine Ueberschau aller Dinge gewährt, versammeln, so kann dies nach dem astronomischen System des Timäos nur die Erde sein, deren hier gegebene Bezeichnung sich dadurch rechtfertigt, dass sie dort, ob auch die unvollkommenste

---

633) S. bes. Stallbaum a. a. O. S. 376 f. Steinhart a. a. O. VI. S. 310.

aller Sterngottheiten, dennoch zugleich andererseits als die älteste derselben bezeichnet wird (s. S. 376. 382.).

Allem Anscheine nach nicht mit Unrecht bemerkt nun Steinhart[634]), dass schon im Kritias „an der Stelle (p. 109. A. B.), wo „Sokrates den Zweifel des Kritias, ob es ihm bei der grössern „Schwierigkeit seiner Aufgabe gegenüber der des Timäos gelingen werde, sich den Beifall seiner Zuhörer zu erwerben, nicht „nur nicht, wie man erwarten sollte, durch ermuthigenden Zu„spruch niederschlägt, sondern selbst seinerseits die Befürchtung „ausspricht, Kritias werde den Timäos nicht erreichen können, „eine gewisse Unlust an der Vollendung der Trilogie durchzu„blicken scheint". Allem Anscheine nach befand sich also Platon mit diesem ganzen Stoff nicht auf einem seiner geistigen Eigenthümlichkeit so recht zusagenden Felde, und zumal für das concrete Eingehen in den historischen Stoff rein in seinem unverkürzten geschichtlichen Zusammenhange, wie es der Hermokrates erfordert haben würde, war dieselbe durchaus nicht geschaffen. Und überdies scheint er, nach dem Timäos und Kritias zu schliessen, auch diesen Dialog nur auf einen mässigen Umfang berechnet zu haben, und daher mochte von seiner Bearbeitung ihn überdies „die bald erkannte Unmöglichkeit zurückschrecken, die zur Lö„sung seiner Aufgabe unentbehrliche Mannigfaltigkeit des ge„schichtlich-politischen Stoffes in einen nicht allzu umfänglichen „Dialog zusammenzudrängen"[635]). Ob aber daraus weiter mit Steinhart zu schliessen, dass das Ganze nicht bloss Bruchstück, sondern namentlich die Schilderung Altathens auch nur ein Entwurf sei, dem Platon bei wirklicher Ausführung einen mannigfach veränderten und farbenreichern Charakter gegeben haben würde, und dass der Kritias daher wohl erst nach seinem Tode herausgegeben sei, können wir füglich auf sich beruhen lassen.

Für gänzlich unhaltbar aber müssen wir die Vermuthung Steinharts[636]), dass Platon schon bei der Abfassung des Kritias den Plan zu den Gesetzen gefasst und dass er demgemäss den Hermokrates auch desshalb gar nicht wirklich in Angriff genommen habe, weil dessen Zwecke, wenn auch in anderer Form, durch das letztere Werk mit erreicht worden seien, so lange erklären, als

634) a. a. O. VI. S. 306.
635) Steinhart a. a. O. VI. S. 37.
636) a. a. O. VI. S. 306—308.

auch diejenigen Stellen in den Gesetzen, in denen die absolute Unausführbarkeit des Staatsideals der Republik ausgesprochen wird (s. u.), für wirklich platonisch zu gelten haben. Denn der Hermokrates sollte ja eben die, wenn auch nur bedingte, Ausführbarkeit desselben veranschaulichen. Dass die Vollendung der Trilogie unterblieb, kann daher unter Voraussetzung der vollständigen Aechtheit der Gesetze nur in einer inzwischen eingetretenen Umwandlung von Platons Ansichten seinen Grund haben, vermöge deren er auch selbst an dieser nur bedingten Ausführbarkeit verzweifelte. Aus dem Scheitern seiner syrakusischen Pläne nun ist nach dem Obigen diese Umwandlung wenigstens nicht ausschliesslich hervorgegangen; es würde also zu ihrer Erklärung selbst dann keine andere Annahme als die einer inzwischen auch in seiner theoretischen Philosophie eingetretenen Umstimmung übrig bleiben, wenn wir nicht aus dem Aristoteles wüssten, dass dieselbe später in seinen mündlichen Vorträgen wirklich eine veränderte Gestalt angenommen hatte. Und selbst wenn diese Umwandlung zunächst von seiner praktischen Philosophie ausgegangen wäre, wie denn in der That die Milderung einiger Schroffheiten und Härten des Idealstaats im Timäos (s. S. 171. 463 f.) schon einen Ansatz hiezu macht, so hängt doch dieser Idealstaat zu eng mit der Ideenlehre zusammen, als dass dieselbe nicht wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt und consequenten Durchbildung mit ihm stehen und fallen müsste. Und auch zu jener mehr pythagorisirenden Darstellung derselben, wie sie Aristoteles von Platon in seiner späteren Zeit berichtet, mag vielleicht schon im Kritias in der ganz zweck- und fruchtlosen Zahlenspielerei p. 119 D., die sich eben durch diese ihre Zweck- und Fruchtlosigkeit von allem Aehnlichen, was sich freilich reichlich genug in Platons Schriften findet, wesentlich unterscheidet, bereits die erste Vorspur zu suchen sein. Nun fragt es sich aber allerdings, in wie weit diese spätere Darstellung eine mehr nur formelle Umwandlung ist oder aber wirklich den Kern der Ideenlehre angreift und in einer solchen Weise angreift, dass die Abweichungen der Gesetze von allen andern Schriften Platons dadurch begreiflich werden. Denn falls sie es nicht wenigstens einigermassen werden sollten, würde die Aechtheit dieser Schrift mehr als bedenklich bleiben.

Die spätere Form der platonischen Lehre nach der Darstellung des Aristoteles und der Schrift von den Gesetzen.

Die Darstellung des Aristoteles.

Von einer Auffassung der Ideen als intelligibler Zahlen ist uns in den bisherigen Schriften Platons noch nicht die geringste Spur entgegengetreten, und ausdrücklich lehrt uns denn auch der Anfang vom vierten Capitel des dreizehnten Buches (*M*) der aristotelischen Metaphysik, dass dies erst eine spätere und nicht die ursprüngliche Form der Ideenlehre war[637]). Nun ist freilich der aristotelische Ursprung dieses Buches bis p. 1086 a, 21 hin neuerdings von Rose[638]) mit beachtenswerthen Gründen angezweifelt worden, und dieser Verdacht wird noch dadurch verschärft, dass die verschiedenen Bestimmungen, welche der Verfasser im weiteren Verlaufe seiner Darstellung unter die ursprüngliche und die spätere Gestaltung der Ideenlehre vertheilt, in dem unzweifelhaft ächten ersten Buche (Cap. 6. 8 z. E. 9.) vielmehr in ungetrennter Einheit als Theile einer und derselben Lehre abgehandelt werden. Allein wie es damit auch immer stehen mag, Rose selbst erkennt die hohe Zuverlässigkeit seiner Angaben im Allgemeinen an, und die vorliegende im Besondern wird eben durch die Uebereinstimmung mit dem Thatbestand, wie er uns aus den

I. Vorläufiger Beweis, dass sich die aristotelischen Berichte wirklich zum Theil auf eine spätere Lehrform Platons beziehen.

---

637) Bonitz und Schwegler z. d. St. Brandis Gr.-röm. Phil. II. a. S. 315. Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 215. 2. A. II. S. 431. Zweifelnder drückt sich der Letztgenannte Plat. Stud. S. 239 f. aus.

638) *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berlin 1854. 8. S. 157 ff. vgl. 153. Wie es dagegen gemeint ist, wenn Zeller in der eben angef. Stelle seiner platonischen Studien nur die in Rede stehende Partie dieses Buchs für zweifelhaften Ursprungs erklärt, verstehe ich so wenig, wie Bonitz am eben angef. O.

platonischen Schriften entgegentritt[639]), als die genauere beglaubigt. Dazu kommt aber noch ein anderer Umstand. Die aristotelische Auffassung des platonischen Systems überhaupt weicht von derjenigen, zu welcher uns die eigne bisherige Betrachtung jener Schriften geführt hat, erheblich ab, wie aus dem Folgenden genugsam erhellen wird, und diese Abweichung werden wir uns am Leichtesten durch die Annahme erklären, dass er in dies System zunächst durch die mündlichen Vorträge seines Meisters zu einer Zeit, in welcher der letztere mit demselben bereits jene pythagorisirende Umbildung vorgenommen hatte, eingeweiht ward und in Folge dessen auch die Schriften Platons durch die Brille von dessen Vorträgen ansah und so die in den ersteren niedergelegte ursprüngliche Gestalt des Systems nicht von der in den letzteren enthaltenen späteren Umbildung gehörig zu sondern verstand[640]). Von dieser Verwirrung hat sich dann freilich auch der Verfasser des dreizehnten Buches der Metaphysik, falls er wirklich ein Anderer als Aristoteles ist, noch nicht ganz frei gemacht, indem auch er noch, wie aus dem ganzen fünften Capitel von 1079 b, 23 ab erhellt, den Irrthum des letzteren theilt, Ideen und Dinge auch nach der ursprünglichen platonischen Lehre als zwei neben einander bestehende Welten aufzufassen. Aber im Ganzen werden wir doch

---

639) Diese spricht auch für die von uns festgehaltene rein zeitliche Deutung des ἐξ ἀρχῆς in der betreffenden Stelle, während Trendelenburg *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata,* Leipzig 1826. 8. S. 67 f. es mehr auf die logische Anordnung der Darstellung bezieht, indem er übersetzt: „*Consideranda nobis est idearum sententia, ita tamen, ut nos ad numerorum naturam non adjungamus, sed eundem ordinem sequamur, quem idearum auctores*“. Es solle, meint er, hiedurch nur dem Missverständniss vorgebeugt werden, als ob Platon von den Zahlen aus auf die Ideen gekommen sei, und nicht auf dialektischem Wege. Allein selbst bei dieser Auslegung ist ja bereits wider den Willen ihres Urhebers zugegeben, dass Platon anfangs in der Auffassung der Ideen rein dialektisch verfuhr und erst später sie unter dem Symbole von Zahlen auffasste.

640) Wie dies auch Neuere nicht gethan haben. So ausser Ueberweg und Martin (s. Anm. 1191) nicht bloss Ebben und Erdtman in ihren noch sehr schülerhaften Dissertationen: *De Platonis idearum doctrina,* Bonn 1849. 8. und *Platonis de rationibus quae inter deum et ideas intercedunt doctrina,* Münster 1855. 8. (S. 37—42; vgl. meine Anzeige, Jahns Jahrb. LXXV. S. 602 ff.), sondern theilweise selbst Trendelenburg und Brandis, s. Anm. 1770.

in dem, was er in seiner Darstellung für die spätere Phase ausscheidet, den sicheren Massstab dafür besitzen, was wir unsererseits aus den sonstigen aristotelischen Angaben noch weiter für dieselbe auszuscheiden haben. Dabei kommt es uns aber überdies noch erheblich zu Hülfe, dass Aristoteles ein paar Male ausdrücklich die eine oder andere platonische Lehre nicht aus einer von Platons Schriften, sondern aus dessen mündlichen Vorträgen geschöpft zu haben erklärt, in welchem Falle wir sie denn nach dem Obigen von vorn herein dieser späteren Form zuzurechnen geneigt sein werden.

Dieser Fall tritt nun gleich bei der Lehre von der Materie ein. Platon, heisst es Phys. IV, 2. 209 b, 11 ff., habe in seinen sogenannten ungeschriebenen Lehren (*ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν*) das die Ideen aufnehmende Princip (*τὸ μεταληπτικόν*) anders, als im Timäos, und etwas weiter unten 33 ff. wird noch genauer angedeutet, er habe dies *μεθεκτικόν* dort als das „Grossundkleine" (*τὸ μέγα καὶ μικρόν*) bezeichnet, hier dagegen als Materie (*ὕλη*) bestimmt. Dort wie hier jedoch, fügt Aristoteles an beiden Stellen hinzu, habe er den Raum gleich sehr mit diesem Princip in Eins gesetzt. Aber auch worin das Abweichende beider Darstellungen Platons von einander bestanden haben muss, lässt sich aus den Worten des Stagiriten mit ziemlicher Sicherheit erschliessen. Auch im Timäos nämlich gebraucht Platon keineswegs den Ausdruck *ὕλη*, sondern er bezeichnet auch dort seine Materie nur mit Ausdrücken, welche den von Aristoteles angewandten, *μεταληπτικόν* und *μεθεκτικόν*, entsprechen: *τὸ δεχόμενον* p. 50. D., *δεξαμένη* p. 53. A., vgl. p. 49. A. *πάσης — γενέσεως ὑποδοχήν*, 51. A. *εἶδος — πανδεχές*, *μεταλαμβάνον — τοῦ νοητοῦ* (s. o. S. 406 ff.) und überhaupt die ganze Beschreibung p. 49. E. 50. B. — 51. B. 52. A. — D. Und so will also Aristoteles mit gewohnter Kürze wohl nur sagen, Platon habe dort dies Princip deutlich als Das, was Aristoteles *ὕλη* nennt, d. h. also als das *αἴτιον ἐξ οὗ*, als Das, woraus alle Erscheinungsdinge werden oder geworden sind, beschrieben, so wie wir denn ja auch in der That S. 406 f. 409 f. 415 f. gesehen haben, dass er sie dort nicht bloss als Das, worin, sondern auch als Das, woraus Alles wird, nicht bloss als „Amme", sondern auch als „Mutter" alles Werdens schildert; und eine eben solche Beschreibung muss mithin Aristoteles in den *ἄγραφα δόγματα* vermisst, Platon muss „hier den Schein, als ob er eine stoffliche Materie

II. Die Materie oder das Grossundkleine nach Platons Vorträgen.

„voraussetze, bestimmter, als im Timäos, vermieden haben, indem „er sich darauf beschränkte, das Grosse und Kleine als Das zu bezeichnen, was die Ideen in sich aufnehme"[641]), mit andern Worten bloss als den Raum und nicht zugleich als Materie. Nicht als ob Aristoteles mit voller Bestimmtheit gefunden hätte, dass die Materie im Timäos mehr als der blosse Raum, dass sie zugleich wirklicher Stoff sei, wie man dies wohl daraus folgern möchte, dass er an beiden in Rede stehenden Stellen den Fehler begeht[642]), den Platon dort den Begriff des Raumes durch den der Materie statt umgekehrt (s. S. 406 ff.) erklären zu lassen. Allein dann hätte er schwerlich so richtig, wie er an verschiedenen anderen Stellen[643]) thut, die in jenem Dialog aufgestellte Lehre von den Elementen auffassen und in ihnen bloss mathematische und nicht physikalische Grössen erkennen können. Er ist sich aber allerdings nicht ganz darüber klar, ob die unstoffliche Auffassung der Materie dort so rein gehalten ist, wie in den mündlichen Vorträgen, und in der That, auch wir haben S. 424 f. 459. vgl. 410. gesehen, dass dem Platon daselbst wider Willen hie und da die Vorstellung wirklicher Stofflichkeit mit unterläuft. Denn dass Aristoteles wenigstens in dem Grossundkleinen der mündlichen Vorträge wirklich nichts Anderes als den reinen Raum erkannte[644]), ergiebt sich vollends unzweideutig aus der treffenden Unterscheidung dieses Grossundkleinen von seiner eignen Materie, Phys. I, 9., dass letztere ein Nichtseiendes nur in abgeleiteter Weise, ersteres aber das Nichtseiende schlecht-

---

641) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 465 (mit Anm. 3).

642) S. Zeller Plat. Stud. S. 212.

643) S. dieselben bei Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 258. Anm. 6. 2. A. II. S. 515. Anm. 3. mit den genaueren Ausführungen Plat. Stud. S. 270 f.

644) Der Einwurf von Ueberweg Rhein. Mus. N. F. IX. S. 62. Anm. 22, dass Aristoteles, der doch den Pythagoreern so häufig vorwerfe, die sinnlichen Dinge, die doch Schwere haben, aus bloss räumlichen Elementen, den geometrischen Zahlen, abzuleiten, den Platon mit diesem Vorwurf gänzlich verschone, ist nicht zutreffend. Platon hatte bei seiner Verflüchtigung der physikalischen Körper zu mathematischen ja (s. o. S. 424 f.) zugleich dem Begriff der Schwere eine Fassung zu geben gesucht, vermöge deren er sich auch mit den mathematischen Körpern vertrug, und Aristoteles musste daher den gleichen Vorwurf, wie gegen die Pythagoreer, gegen ihn erst besonders erhärten. Das thut er aber auch ausdrücklich *De coel.* III, 1. 289 b, 33 ff.

hin sei[645]) (vgl. oben S. 334). So erst begreift es sich endlich auch, wie er in scheinbarem Widerspruch gegen die zweite der obigen Stellen doch wieder Phys. I, 4. 187 a, 16 ff. Met. I, 6. 987 b, 20. 988 a, 7 ff. (s. u.) und 7. 988 a, 25. auch dies Grossundkleine als ὕλη bezeichnen konnte. Die ὕλη der frühern Philosophen, sagt er nämlich an der letztgenannten Stelle, sei theils ein σῶμα theils ein ἀσώματον, und offenbar rechnet er also unter den von ihm aufgezählten Beispielen dies platonische Princip zur letzteren Classe, und auch so stimmt diese Aeusserung mit jenen anderen nur, wenn er unter dem Ausdruck ἀσώματον in der Anwendung auf dieses überdem nicht bloss das Unkörperliche — denn unkörperlich könnte auch wohl seine eigene Materie heissen — sondern geradezu das Unstoffliche begriffen hat. Platon bezeichnete also, das ist die Ansicht seines grossen Schülers, das Grossundkleine zwar nicht als Materie, aber es ist doch in Wahrheit auch in seinem Sinne nicht anders aufzufassen, und er unterliess diese bestimmte Erklärung nur, um jeden Gedanken wirklicher Stofflichkeit noch entschiedener, als im Timäos, bei sich und Anderen von diesem blossen Raumsubstrat fern zu halten.

Dass nun dies auch völlig richtig, dass das Grossundkleine nur eine andere Bezeichnung und noch reinere Fassung für die bereits in den Schriften enthaltenen von der platonischen Materie ist, erhellt aus den weiteren aristotelischen Angaben noch deutlicher. Schon der Ausdruck Phys. III, 4. 203 a, 15, Platon habe das Unbegrenzte (ἄπειρον) als das Grossundkleine bestimmt, erinnert daran, dass sie im Philebos (s. S 12 f. 17 ff.) und minder unverhüllt schon im Staatsmann (s. Theil I. S. 318 f.) unter dem ersteren Namen auftritt. Freilich könnte es uns wieder irrig machen, wenn nicht bloss diese Stelle und Phys. III, 6. 206 b, 27 genauer so lautet, Platon nehme zwei Unbegrenzte an, nämlich eben das Grosse und das Kleine, oder wenn Met. I, 6. 987 b, 25 f. vgl. 33 f. gesagt wird, er habe das Unbegrenzte zu einer Zweiheit gemacht, indem er es aus dem Grossen und Kleinen bestehen liess, sondern auch vielfach sonst beim Aristoteles dies Letztere als eine Zweiheit (δυάς) bezeichnet wird, wie z. B. in den schon angeführten Stellen Met. I, 6. 988 a,

645) S. Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 226. 2. A. II. S. 465 mit Anm. 2. und bes. Plat. Stud. S. 223—225. 258. Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 93 f.

11 ff. und Phys. I, 9. Allein der ganze Zusammenhang der eben berührten Stelle Phys. III, 6. lehrt nicht bloss auf das Deutlichste, dass das Grosse und das Kleine nicht zwei verschiedene Wesenheiten, sondern nur die beiden entgegengesetzten Seiten derselben Wesenheit sind, sondern giebt uns auch über den Sinn dieser Bezeichnung in einer Weise Aufschluss, welche sehr wohl mit der Beschreibung des Unbegrenzten im Philebos übereinstimmt. Allerdings spricht hier Aristoteles grossentheils in eignem Namen, aber er giebt dabei deutlich genug zu verstehen, dass in dieser Hinsicht zwischen der platonischen Ansicht und seiner eignen kein Widerstreit ist. Das Unbegrenzte ist, sagt er also, nach beiden Das, was sowohl nach Seiten der Hinzufügung, also des Grossen, wie der Theilung, also des Kleinen, unbestimmt, „was sowohl der Vermehrung, als der Theilung ins Unbestimmte fähig ist“ [646]). Und Platon selbst im Philebos p. 24. A. E f. 25. C. vgl. p. 24. B. — D. bezeichnet es als das ohne jegliche bestimmte Grenze immerfort das Mehr so gut wie das Weniger (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον) Zulassende, und sein Schüler Hermodoros identificirt ausdrücklich das, wie wir so eben sahen, seinen Vorträgen angehörige Grosse und Kleine mit diesem letzteren [647]) und braucht für Beides auch die Ausdrücke des Unbegrenzten, des Unbestimmten (ἀόριστον, s. unten die δυὰς ἀόριστος), Formlosen (ἄμορφον), Unstäten (ἄστατον), des Nichtseienden und zwar auch den letztgenannten Ausdruck ganz in demselben Sinne wie Aristoteles, indem er geradeswegs sagt, dass dasselbe keinen Theil habe an der Geltung eines Princips (ἀρχή) oder einer Substanz (οὐσία). Aristoteles definirt daher das Grossundkleine auch als ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, Phys. I, 4. 187 a, 16. Met. I, 9. 992 b i. A. [648]), und einer oder mehrere von Platons Schülern

646) Zeller Plat. Stud. S. 217—219. Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 47 f. 52 f. vgl. 60.

647) Bei *Simplic. z. Aristot. Phys.* f. 54 b und 56 b, aus welchem erst neuerdings Zeller *De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico*, Marburg 1859. 4. S. 20 ff. dies wichtige Fragment herausgezogen und erläutert hat. Durch dasselbe erledigt sich nun das Bedenken Trendelenburgs a. a. O. S. 94 f. gegen diese Identität, dass nämlich das das Mehr und Minder Zulassende *minus infinita dicenda, quam non determinata* sei, wohl vollständig, obwohl ja auch schon nach jener aristotelischen Stelle selbst das *infinitum* eben das *indefinitum* ist. Ich werde unten Anm. 1671 beide Stellen des Simplic. vollständig mittheilen.

648) Trendelenburg a. a. O. S. 53 f.

setzten an die Stelle dieses Ausdrucks den sich an den Philebos noch näher anschliessenden des ὑπερέχον und ὑπερεχόμενον, Met. XIV, 1. 1087 b.[649])

III. Erste Abweichung von der ursprünglichen Lehrform: Das Grossundkleine ist auch in den Ideen als deren anderes Element neben dem Eins oder der Idee des Guten.

Aus dem Bisherigen folgt denn also nur, dass Platon erst nach Abfassung des Timäos in seinen Vorträgen sich der Bezeichnung des Grossundkleinen für die Materie bediente, ohne doch bis hieher einen wesentlich anderen Begriff mit ihr zu verbinden, als er in den Schriften gethan hatte. Und bis so weit würde also Aristoteles ganz im Rechte sein, wenn er Alles, was er vom Grossundkleinen aussagt, seiner eigenen, in den beiden obigen Stellen in Phys. IV, 2 gegebenen Erklärung zum Trotz ganz allgemein auf die platonische Lehre bezieht und nicht bloss auf die Phase, in welche sie nach Abfassung der bisherigen Schriften eintrat, beschränkt, denn wir haben hier bis so weit noch ganz die alte dualistische Entgegenstellung von Idee und Materie als den beiden Principien der Dinge. Wenn nun aber nach andern aristotelischen Stellen das Grossundkleine auch in den Ideen selber, wenn es auch Materie der Ideen sein soll, so haben wir nur die Wahl, dem Aristoteles entweder eine ganz irrthümliche Auffassung der platonischen Lehre oder doch wenigstens die Ungenauigkeit zuzuschreiben, dass er nicht bemerkt hatte oder mindestens nicht anmerkt, welche gründliche Umwälzung eben hiemit in derselben seit der Abfassung des Timäos und Kritias vorgegangen war.

Ausdrücklich heisst es zunächst Phys. III, 4. 203 a, 9, dass nach Platon das Unbegrenzte sowohl in den Sinnendingen als auch in den Ideen sei[650]), und nur unter der letztern Voraussetzung hat ja auch der Vorwurf einen Sinn, welcher ihm in der oben ausführlich abgehandelten Stelle Phys. IV, 2. 209 b, 33 ff. gemacht wird, dass er sich selbst widerspreche, indem er trotzdem die Unräumlichkeit der Ideen behaupte[651]). Und bestimmter werden Met. I, 6.

649) Zeller Plat. Stud. S. 220. Trendelenburg am eben angef. O. (Was der Letztere S. 57 f. an dieser Bezeichnung auszusetzen hat, davon gilt dasselbe, wie Anm. 1647.)

650) Dasselbe besagt, wie es scheint, auch Phys. III, 6 z. E., doch ist hier die Wortverbindung streitig, s. Trendelenburg a. a. O. S. 60 f. — Die gleiche Auffassung aller einschlagenden aristotelischen Stellen findet sich im Uebrigen bei allen Neueren, mit Ausnahme von Petersen und Ueberweg. S. u. Anm. 1775 u. 1780.

651) Zeller Plat. Stud. S. 217. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 237. Anm. 1. 2. A. II. S. 483 f.

987 b, 18 ff. den Ideen, den Principien der Dinge, selber noch wieder in dem Eins (ἕν) und dem Grossundkleinen ihre Principien oder Elemente (στοιχεῖα[652])) gegeben. Da Platon, sagt Aristoteles hier, die Ideen für die Ursachen alles Anderen hielt, so hielt er auch ihre Elemente für die Elemente aller Dinge; und zwar sah er als ihr materiales Princip das Grossundkleine und als ihr formales das Eins an, denn aus jenem ersteren liess er vermöge der Theilnahme desselben an dem letzteren die Ideen oder idealen Zahlen (s. u.) bestehen[653]). Und am Schlusse dieses Capitels, 988 a, 7 ff., wird

652) Dass der Ausdruck στοιχεῖα, gewöhnlich auf stoffliche Elemente bezogen, auch sonst von Aristot. auch von Elementen des Intelligiblen angewandt wird, zeigt Trendelenburg a. a. O. S. 41.

653) Dass Gedankenverbindung und Sprachgebrauch nur diese Auslegung der Worte ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς zulassen, scheint mir bereits Bonitz z. d. St. (Commentar S. 93) hinlänglich erwiesen zu haben, und so bleibt allerdings, wenn τοὺς ἀριθμούς ächt ist, nichts Anderes übrig, als dies nach Alexanders Vorgange mit ihm und Brandis Rhein. Mus. 1828. S. 562 für eine Apposition zu τὰ εἴδη anzusehen. Allein der von ihm selbst geltend gemachte Umstand, dass dieser Satz offenbar nur den unmittelbar vorhergehenden ὡς μὲν οὖν — τὸ ἕν näher begründen und erläutern solle, spricht dafür diese Worte (nicht aber, wie neuerdings Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 475 f. Anm. 4 will, τὰ εἴδη) mit Ebben a. a. O. S. 27 (der überdies richtig bemerkt: *haec appositio ita nude et interposito quidem verbo εἶναι addita molestissima est*) als ein Einschiebsel zu betrachten, welches gemacht ward, um schon hier auf das im Folgenden über die Zahlen Gesagte vorzubereiten. Denn zur Begründung und Erläuterung dieses ὡς μὲν οὖν κ. τ. λ. trägt der Umstand, dass Platon sich die Ideen auch als Zahlen dachte, doch wohl nicht das Mindeste bei. Ueberdies ist im Folgenden von den Zahlen ganz allgemein die Rede, und erst 34 werden die idealen (τῶν πρώτων) ausdrücklich von den mathematischen unterschieden. S. Anm. 1788. Trendelenburg a. a. O. S. 69 f. nimmt τὰ εἴδη als Prädicat zu τοὺς ἀριθμούς „*numeros factos esse ideas*". Zeller Plat. Stud. S. 235 ff. Anm. 2, Schwegler z. d. St. und, wie es scheint, Brandis Gr.-röm. Phil. II a. S. 311 mit Anm. *vv* umgekehrt τοὺς ἀριθμούς als Prädicat zu τὰ εἴδη: „aus dem Grossundkleinen werden die Ideen „durch die Theilnahme desselben an dem Eins zu Zahlen". Gegen die erstere Auffassung wendet Zeller mit Recht ein, Arist. sage auch sonst nie, die Zahlen seien oder werden Ideen, sondern immer nur, die Ideen seien Zahlen (Met. I, 9. 991 b, 9. XIII, 6. 1080 b, 27. 7. 1081 a, 12. 1082 b, 24. 9. 1086 a, 11. XIV, 3. 1090 a, 16. 4. 1091 b, 26.); „denn „weder sind alle Zahlen Ideen, da es die mathematischen (s. u.) nicht „sind, noch auch sind die Zahlen das *prius*, aus dem die Ideen würden, „sondern umgekehrt".

noch bestimmter gesagt, das Eins sei nach Platon eben so formales Princip der Ideen, wie diese selbst alles Uebrigen, und das Grossundkleine eben so sehr die Materie, welche zu Grunde liegt, indem die Ideen von den Sinnendingen, wie indem das Eins als den Ideen einwohnend ausgesagt werde[654]). Und das schon vorhin angezogene Fragment des Hermodoros stimmt auch mit diesem Theile der aristotelischen Berichte wohl überein, indem auch in ihm Nichts ausser dem Eins selber für gänzlich frei von dem „Mehr oder Minder" erklärt zu werden scheint (s. u.). Was dabei unter dem Eins zu verstehen, wird zwar weder von Aristoteles noch von Hermodoros ausdrücklich bemerkt, doch wird Jeder wohl von vorn herein an die eigentliche Spitze der Ideenwelt, an die höchste Idee oder die des Guten, in welcher vermöge der Inhärenz aller andern Ideen in ihr die Einheit dieser ganzen Welt liegt, zu denken geneigt sein, und dies bestätigt auch schon der Zusatz des Aristoteles, das Element des Eins sei von Platon als die Ursache des Guten (τοῦ εὖ), das materiale Element dagegen als das des Uebels (τοῦ κακῶς) angesehen worden. Ganz ausdrücklich aber bezeugt überdies die eudemische Ethik I, 8. 1218 a, 19 ff. 24 f. diese Einerleiheit des erstern mit der Idee des Guten[655]) und eben so mit Berufung auf den Aristoteles selber Aristoxenos (Harmon. II. p. 30.)[656]), und wenn daher Met. XIV, 4. 1091 b, 13 f. eine solche Ineinssetzung des αὐτὸ τὸ ἕν mit dem τὸ ἀγαθὸν αὐτό auf einen Theil von den Anhängern der Ideenlehre beschränkt wird, so können wir doch eben hiernach kaum zweifeln, dass der Urheber von ihr selbst zu dieser Classe gehörte[657a]). Dass in der Materie der Ursprung alles

654) Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 93. u. Schwegler z. d. St. (Die Metaphysik des Aristoteles, Tübingen 1847. 1848. 8. III. S. 67.)

655) Ebben a. a. O. S. 58: f.

656) Zeller Plat. Stud. S. 278 f. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 210. 2. A. II. S. 452 f. Brandis Gr.-röm. Phil. II a. S. 306 f. Hermann *Vind. disp. de id. bon.* S. 41 f.

657a) Ob diese Stelle in der Weise, wie Zeller Plat. Stud. S. 276 ff. annimmt, lückenhaft oder ob sie von Bonitz *Aristotelis Metaphysica*, Bonn 1848 f. 8. II. S. 586 f. Anm. genügend gegen diesen Vorwurf gerechtfertigt ist, bleibt für die hier von derselben gemachte Anwendung gleichgültig. Dass übrigens nicht Platon allein so lehrte, sondern auch einer oder einige seiner Schüler, erhellt aus Met. XII, 10. 1075 a, 34 ff., denn hier sind nach Z. 33. diejenigen Platoniker gemeint, welche an die Stelle von Platons Grossundkleinem das Viele setzten, s. Met. XIV, 1.

Uebels und alles Bösen zu suchen sei, stimmt überdies, so weit sie eben nur nicht auch in die Ideen verlegt wird, ganz mit den Andeutungen der Dialoge überein. So ward im Philebos nicht bloss die niedrigere Stellung der Lust gegen die Einsicht, sondern auch der Umstand, dass es wohl böse und verwerfliche Lust, nicht aber eben solche Einsicht gebe, aus dem stärkeren Vorwiegen des Unbegrenzten innerhalb der Lust hergeleitet (s. S. 17. 19 f. 23. 50. vgl. 47.), so in der Republik (s. S. 122 vgl. m. 279) alles Böse einer andern Ursächlichkeit, als der göttlichen oder idealen zugeschrieben, welche, da es neben derselben keine andere metaphysische Ursächlichkeit, als die materielle giebt, nur diese letztere sein kann, so im Theätetos p. 176. A. als der unvergängliche Sitz des Schlechten die Welt der Sterblichkeit und Endlichkeit und folglich als die eigentliche Quelle desselben doch wohl das, was daran Schuld ist, dass es überhaupt eine solche endliche Welt und nicht bloss die ideale giebt, bezeichnet. Und wenn scheinbar beschränkter im Staatsmann p. 260. D f. 273. B. aus der körperlichen Beimischung des Weltalls alle Unvollkommenheit abgeleitet wird, so wiegt ja in der That in den Körperdingen das materielle, in den Seelendingen das ideale Element vor (s. Thl. I. S. 318 f.). Auch Eudemos[657b]) fasste die Materie in Platons Schriften als Ursache und Princip alles Uebels und Bösen (*αἰτία καὶ ἀρχὴ κακῶν*) auf, und eben so legt Aristoteles dem platonischen Grossundkleinen auch an einer von den Stellen, in welchen er dasselbe vielmehr als der Idee entgegengesetztes Princip beschreibt, Phys. I, 9. 192 a, 15 (s. o. S. 510 f. 511 f.) das *κακοποιόν* bei[658]).

IV. Zweite Abweichung: Ideen, mathematische und sinnliche Dinge als drei gesondert für sich bestehende Daseinsstufen.

Zu dieser ersten Abweichung der aristotelischen Berichte von der in Platons bisherigen Schriften uns entgegentretenden Lehrform gesellt sich nun sofort eine zweite. Nicht bloss die Ideen und die Sinnendinge hätte Platon nach Aristoteles als zwei getrennte, neben einander bestehende Welten angesehen, sondern zwischen beide als eine dritte noch die mathematischen Grössen eingeschoben, indem diese Mitteldinge (*τὰ μεταξύ*) sich von den letzteren dadurch unterschieden, dass sie ewig und unbeweg-

---

1087 b. — Vgl. im Uebrigen auch noch Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 616.

657 b) Bei Plut. *De an. procr. in Tim.* c. 7.

658) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 475. 487 f. Anm. 4. vgl. 1. A. II. S. 237.

lich[659]) sind, von den ersteren aber dadurch, dass es von ihnen viele derselben Art giebt, während jede Idee einzig in ihrer Art ist oder richtiger die Ideen die von Platon als Einzelwesen vorgestellten Arten selber sind, Met. I, 6. 987 b, 7—17. 27—31. vgl. III, 1. 995 b, 13—18. VII, 2. 1028 b, 18 ff.[660]). Sehen wir nun zunächst von dieser Mittelclasse ab, so pflegt Aristoteles das Verhältniss der Ideen zu den Sinnendingen nach dieser ausschliessenden, negativen Seite hin gewöhnlich so auszudrücken, dass jene getrennt (παρὰ oder χωρὶς) von diesen für sich existiren oder χωρισταί sind, z. B. Met. I, 6. a. a. O. Z. 29 f. 9. 991 b, 2. XIII, 9. 1086 a, 31 ff. u. ö. Dies liesse sich nun an sich immer noch in einem Sinne auffassen, in welchem es der in Platons Schriften gelehrten Inhärenz der Dinge in den Ideen nicht widerspricht[661]). Allein dass es so nicht gemeint ist, dass vielmehr auch die Erscheinungsdinge eben so gut bei Platon nach Aristoteles Auffassung neben den Ideen für sich bestehen sollen, wird eben so ausdrücklich Met. I, 6. 987 b, 8 ausgesprochen, und es lehren dies überdem noch unzweideutiger die Aeusserungen des letzteren über die mangelhafte Art, wie der erstere die positive Seite des Verhältnisses der Ideen zu ihnen bestimmt hat, und die Polemik, welche Aristoteles in Folge dessen gegen die ganze Ideenlehre erhebt. Platon, heisst es abermals in der Hauptstelle Met. I, 6. 987 b, 8—13, unterscheide sich zwar dadurch von den Pythagoreern, dass diese die Dinge durch Nachahmung (μιμήσει) der Zahlen bestehen liessen, er aber durch Theilnahme (μεθέξει) an den Ideen, aber die Theilnahme statt der Nachahmung sei nur eine Veränderung des Ausdrucks. Wie dies gemeint ist, lehrt die Angabe, dass die Ideen Nichts als ruhende Musterbilder (παραδείγματα) seien, so dass an der Eigenthümlichkeit einer jeden die ihr nachgebildeten gleichnamigen Dinge in der Weise Theil haben, wie überhaupt jedes Abbild an der seines Urbilds, Met. I, 9. 991 a, 20 ff. (XIII, 5. 1070 b, 24 ff. vgl. auch VII, 8. 1034 a, 2.). Aristoteles

659) Dies Letztere ist freilich, wie Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 249 f. Anm. 4. 2. A. II. S. 500. Anm. 3 richtig bemerkt, ungenau: schlechthin unbewegt ist wenigstens nach Platons Schriften (Rep. VII. p. 529. C. f., s. o. S. 209 f.) das Mathematische nicht, sondern nur frei von dem Werden und dem Wechsel des Werdens.

660) Man vgl. hiezu und zum Folgenden bes. Zeller Plat. Stud. S. 225 ff. 230 f. 234 f. 257 ff. 291 ff.

661) Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 196. 2. A. II. S. 421 f.

findet nun, dass damit gar Nichts gesagt ist, indem es ja dann offenbar noch eines sonstigen Princips, welches Platon nicht annimmt, nämlich einer bewegenden oder wirkenden Ursache bedürfte, welche die Dinge nach dem Urbilde der Ideen schafft (Z. 21 f. 991 b, 4 f.), so dass es also nach der Ideenlehre völlig unerklärlich bleibt, wie diese Theilnahme der erstern an den letztern, und eben damit also auch, wie die erstern überhaupt zu Stande kommen. Und dieser Vorwurf, dass den Ideen das bewegende Princip fehle, findet sich noch sehr oft beim Aristoteles wiederholt[662]). Um hier andere Einwürfe gegen die Ideenlehre, aus denen zwar auch die gleiche Auffassung derselben, aber doch minder unzweideutig hervorgeht, wie z. B., dass die Ideen nichts Anderes, als eine überflüssige Verdopplung der Erscheinungsdinge seien (990 a, 34 ff. XIII, 4. 1078 b, 32 ff.), zu übergehen[663]), so spricht sich dieselbe noch ganz besonders in dem aus, dass die Ideenlehre nothwendig zu der Annahme eines gemeinsamen höheren Dritten über jeder Idee und der ihr gleichnamigen Erscheinung oder, wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, des *τρίτος ἄνθρωπος* führe (990 b, 17. 991 a, 1—8. VII, 13. 1039 a, 2. vgl. VII, 6. 1031 b, 28)[664]).

Dass nun diese ganze, namentlich im neunten Capitel des ersten Buches der Metaphysik enthaltene Polemik ausdrücklich auch gegen die Lehrform der platonischen Schriften gerichtet ist, erhellt daraus, dass Aristoteles hier bei Gelegenheit des erstangeführten Einwurfs den Phädon citirt (991 b, 3. vgl. XIII, 5. 1080 a, 2.), dass er ferner erst, nachdem er hier von 990 b. bis 991 b, 9. die Ideen rein als solche bekämpft hat, auch ihre Fassung als intelligible Zahlen zu bestreiten anfängt, und dass entsprechend der Verfasser des dreizehnten Buchs jenen ganzen ersteren Abschnitt zur Würdigung der ursprünglichen, von dieser arithmetischen Fassung frei gehaltenen Ideenlehre so gut wie wörtlich wiederholt (4. 1078 b, 32 bis 5 Schluss), dann aber abbricht und zu einer selbständigen Behandlung dieser späteren Fassung übergeht. In so weit liegt hier nun aber ein entschiedenes Missverständniss der platonischen

662) S. die von Zeller Phil. d. Gr. I. A. II. S. 402. Anm. 4. angeführten Stellen.

663) Sie sind übersichtlich mit den Belegen zusammengestellt von Zeller a. a. O. S. 399—402.

664) Vgl. bes. Zeller Plat. Stud. S. 257. Phil. d. Gr. I. A. II. S. 402. Anm. 1.

Lehre vor. Der Einwurf des τρίτος ἄνθρωπος ist einer von denen, welche Platon selbst im ersten Theile des Parmenides gegen die Betrachtung der Ideen und der Dinge als zweier gesonderter Welten geltend macht, um demgemäss im zweiten Theile vielmehr die Inhärenz der letztern in den erstern zu begründen, und auch die Auffassung der Ideen als Urbilder und der Dinge als Abbilder bezeichnet er dort vom Standpunkte jener Betrachtung, eben so sehr wie Aristoteles, als nichtssagend, was natürlich, wie wir bereits zu jener Stelle bemerkt haben, nicht ausschliesst, dass er sie auch späterhin dennoch, nur aber nach Massgabe des Inhärenzverhältnisses, wieder anwenden konnte, s. Thl. I. S. 338 ff.[665]). Aber auch eine solche Mittelstellung der mathematischen Grössen, wie sie Aristoteles angiebt, hat in dem ursprünglichen platonischen Systeme keinen Platz. Denn ganz in der gleichen Weise wie Ideen der andern Erscheinungsdinge nimmt Platon in seinen Schriften auch Ideen von Zahlen und geometrischen Grössen an, Phäd. p. 100. D ff. Phileb. p. 62. A. Rep. V. p. 479. B. Zahlen und geometrische Grössen selbst sind ihm dort folglich nur eine besondere Classe der Erscheinungsdinge neben allen andern[666]), und was die Körper insonderheit anlangt, so verflüchtigt er ja dort (s. S. 410 f. 413 ff. 509 f.) die physikalischen selbst zu bloss geometrischen und kann folglich die letztern nicht als eine Mittelstufe zwischen den Ideen und den erstern angesehen wissen wollen. Eine solche Mittelstufe bezeichnen dort vielmehr die Seelen und Alles, was in den Bereich ihres Lebens gehört, zu welchem Letzteren auch die Zahlen zu rechnen sein dürften (s. S. 356 f.). Denn die Ineinssetzung des Physischen mit dem Mathematischen oder gar Geometrischen, durch welche allein wir auf jene aristotelische Dreiheit gelangen könnten, mussten wir oben (S. 356 f.) schon aus dem eben von Neuem geltend gemachten Grunde verwerfen, weil das Geometrische vielmehr bereits mit dem Körperlichen überhaupt zusammenfällt.

Dies schliesst nun aber noch nicht von vorn herein die Möglichkeit aus, dass Platon späterhin wirklich eine solche Dreiheit gesonderter Daseinsstufen lehrte, wie Aristoteles sie ihn lehren

---

665) Vgl. Zeller Plat. Stud. S. 180 ff. 257 f. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 232 ff. 2. A. II. S. 472 ff. 486 f.

666) Vgl. Zeller Plat. Stud. S. 264 ff. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 205 f. Anm. 3. 215. 2. A. II. S. 434. 443. Anm. 2.

lässt[667]). Vielmehr könnte gerade hier recht der Fall eingetreten sein, dass eben dies den letzteren verleitete auch das Verhältniss der Ideen zu den Dingen in den platonischen Schriften in demselben Lichte zu betrachten. Müssen wir doch in einem andern, eng hiemit zusammenhängenden Falle wohl jedenfalls entsprechend urtheilen! Aristoteles nämlich berichtet weiter (s. u.), Platon habe keine Ideen von Zahlen angenommen. Hier ist nun im Angesicht der obigen so ganz unzweideutigen Erklärungen der platonischen Schriften im entgegengesetzten Sinne doch fast unmöglich ein blosses Missverständniss anzunehmen, sondern die Sache wird, auf Platons spätere Lehrform beschränkt, sicher ihre Richtigkeit haben.

In Bezug auf diese letztere bezeugt uns nun aber auch der Verfasser des dreizehnten Buches der Metaphysik jene Dreiheit gesonderter Daseinsstufen auf das Unzweideutigste, indem er die verschiedenen in den platonischen Kreisen hervorgetretenen Ansichten über das Verhältniss der mathematischen Zahlen zu den als intelligible Zahlen dargestellten Ideen auseinanderlegt. Denn dabei schreibt er 8. 1083 a, 31 ff. 9. 1086 a, 11 ff.) dem Platon selber ausdrücklich die zu, dass beide getrennt von den Sinnendingen so wie von einander existiren sollten, während ein Theil seiner Schüler die mathematischen Zahlen mit den intelligiblen zusammenfallen liess und ein anderer umgekehrt nur die erstern anerkannte und sich mithin von den Pythagoreern nur noch dadurch unterschied, dass er ungleich diesen ihnen und den Sinnendingen ein gesondertes Bestehen ausser einander zuschrieb, 1. 1076 a, 19 ff. 6. 1080 b, 10 ff. 8. 1083 a, 20 ff. 9. 1086 a, 2 ff., ein dritter endlich die mathematischen Grössen zwar nicht ausser den sinnlichen bestehen, aber doch auch weder jene mit diesen noch nach Weise der Pythagoreer und Platons selber im Timäos diese mit jenen zusammenfallen, sondern jene in diesen als besondere actuelle Wesenheiten bestehen liess, 1. 1076 a, 33 f. c. 2. z. A. (vgl. III, 2. 998 a, 7 ff.)[668]). Und hiermit vergleiche man nun die unzweifelhaft von Aristoteles selber herrührenden Stellen, in welchen insonder-

667) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 616.

668) Die erste Ansicht gehört wahrscheinlich dem Xenokrates, die zweite dem Speusippos an, wie dies jetzt auch Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 657 ff. Anm. 4. 668 f. Anm. 1 anerkennt, die dritte vermögen wir auf keinen bestimmten Platoniker zurückzuführen, dass sie aber einem

heit den mathematischen Grössen im Sinne Platons ein selbständiges, von dem der Ideen wie der Sinnendinge gesondertes Dasein für sich beigelegt wird, ausser den schon angeführten Met. I, 6. 987 b, 14 f. 27. 29 f. VII, 2 i. A. namentlich noch: Phys. II, 2. 193 b, 35. Met. III, 2. 997 b, 12 ff., wozu dann noch die freilich auch vielleicht nicht von Aristoteles selbst verfasste Stelle XI, 1. 1059 b, 3 ff. kommt[669]).

V. Eine andere, nebenher gehende, viergliedrige Eintheilung alles Daseins.

Wie nun aber unbeschadet der Zweitheilung alles Daseins in Ideen und Dinge in den platonischen Schriften doch zugleich am Schlusse des sechsten Buchs der Republik (s. S. 197 ff.) nach den verschiedenen Stufenformen unserer Auffassu desselben eine Viertheilung vorgenommen werden konnte, so war ein Gleiches auch unbeschadet der so eben dargelegten Dreitheilung in den Vorträgen möglich In einer weiter unten näher zu erörternden Stelle *De an.* I, 2. 404b, 18—27 schreibt denn Aristoteles dem Platon dies auch ausdrücklich *ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις* zu. Der Sinn dieses Ausdrucks ist streitig (s. u.), da aber das hier Vorgetragene wiederum eben so, wie Phys. IV, 2 das *ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν* Gelehrte, mit dem im Timäos Erörterten (s. Z. 16 f.) verglichen wird, so kann er allem Anscheine nach gleichfalls nur auf die mündlichen Vorträge Platons hinweisen. Hier unterschied derselbe nun nach dem Bericht des Aristoteles vier Classen alles Seienden, das, was von uns durch den *νοῦς*, die *ἐπιστήμη*, die *δόξα* und die *αἴσθησις* erfasst wird (*κρίνεται*). Diese Viertheilung ist nun von eben jener in der Republik keineswegs so verschieden, wie Trendelenburg, aber auch nicht so völlig mit ihr identisch, wie Brandis meint, sondern

---

solchen, wie dies auch Zeller in d. 1. A. II. S. 333 f., freilich im Widerspruch mit sich selbst annahm, mit Bonitz a. a. O. II. S. 149. 527 f. und Schwegler a. a. O. III. S. 128. IV. S. 297. 299 und nicht mit Alexander p. 700, 31 Bonitz. einem Theile der Pythagoreer beizulegen oder mit Zeller a. a. O. 2. A. II. S. 657 f. Anm. 4. für die pythagoreische Ansicht überhaupt zu halten ist, erhellt aus dem im Texte Bemerkten, übrigens auch schon von Schwegler geltend Gemachten. Letzterer ist geneigt an Eudoxos zu denken. Eben so ist es aber keineswegs bloss die Ansicht des Speusippos, wie Zeller will, sondern eben so gut auch die des Platon selber und des Xenokrates, welche 2. 1076 b, 11 f. bestritten wird, dies geht auch aus 1. 1076 a, 22 f. unzweifelhaft hervor.

669) Vgl. bes. Zeller in den Anm. 1060 angef. Stellen.

das Richtige hat hier ohne Zweifel Zeller getroffen[670]). Der *νοῦς* ist hier die philosophische, die *ἐπιστήμη* die mathematische Erkenntniss, während dort jene *ἐπιστήμη* und diese *διάνοια* genannt wird. So weit haben wir also nur eine Verschiedenheit des Namens. Dagegen aber wird in der Republik die sinnliche Vorstellung und die sinnliche Wahrnehmung, die *δόξα* und die *αἴσθησις* in Eins zusammengefasst und dies Ganze dann wieder nach einem andern Gesichtspunkt in *πίστις* und *εἰκασία* gegliedert.

VI. Noch eine dritte Eintheilung. Noch von einer dritten Eintheilung, die gleichfalls den Vorträgen Platons angehört haben muss, da sie sich wenigstens in dieser Gestalt nirgends in seinen Schriften findet, erhalten wir Kunde durch das schon mehrfach angezogene Bruchstück des Hermodoros[671]). Sie greift aber noch weniger tief in das Wesentliche

---

670) Man sehe Trendelenburg a. a. O. S. 85—90 und in seiner Ausg. der Schrift *de an.*, Jena 1833. 8. S. 220—234, Brandis *Diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia*, Bonn 1823. 8. S. 48—61 und Rhein. Mus. 1828. S. 568 ff., endlich Zeller Plat. Stud. S. 228. mit Anm.

671) Ich setze die betreffenden beiden Stellen aus dem Commentare des Simplic. zu Arist. Phys., da weder dieser noch die Abh. Zellers *De Hermodoro* Jedermann leicht zur Hand sein möchte, mit Zellers Verbesserungen und Verbesserungsvorschlägen hierher: f. 56, b. *Ὁ μέντοι Πλάτων ἐν Τιμαίῳ τά τε κυρίως αἴτια καὶ τὰ συναίτια τῆς τοῦ κόσμου ὑποστάσεως παραδιδοὺς ὕλην τοῖς συναιτίοις συντάττει, καὶ ἄφθαρτον αὐτὴν ὥσπερ καὶ ὅλον τὸν κόσμον φησίν. ὅτι δὲ ὡς πρώτην αὐτὴν ἀρχὴν οὐκ ἀξιοῖ λέγειν, ἐδήλωσεν Ἑρμόδωρος τοῦ Πλάτωνος ἑταῖρος ἐν τῷ περὶ Πλάτωνος βιβλίῳ τὰ δοκοῦντα τῷ Πλάτωνι ἔν τε ἄλλοις καὶ περὶ τῆς ὕλης γράφων, ὡς ὁ Δερκυλλίδης ἱστόρησε. τὸ δὲ συμπέρασμα ἐγὼ τῶν εἰρημένων παραθήσομαι· „ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον καὶ ἄπειρον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτο λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκει οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρασίᾳ* [Zeller will lieber *ἀκρισίᾳ*, wie in der andern Stelle steht] *τινὶ διαφέρεσθαι.“ δηλοῖ γὰρ ὡς ὃν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέρον* [l. — οντι] *τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ ἀρχή. ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή. ὃ καὶ τοῖς περὶ Πλάτωνα ἐλέγετο μία ὅτι εἴη ἀρχή.* Und vollständiger f. 54 b. *Ἐπειδὴ δὲ πολλαχοῦ μέμνηται τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἀριστοτέλης ὡς τὴν ὕλην μέγα καὶ μικρὸν λέγοντος, ἰστέον ὅτι ὁ Πορφύριος ἱστορεῖ τὸν Δερκυλλίδην ἐν τῷ ἑνδεκάτῳ τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας, ἔνθα περὶ ὕλης ποιεῖται τὸν λόγον, Ἑρμοδώρου τοῦ Πλάτωνος ἑταίρου λέξιν παραγράφειν ἐκ τῆς περὶ Πλάτωνος αὐτοῦ συγγραφῆς, ἐξ ἧς δηλοῦται ὅτι τὴν ὕλην ὁ Πλάτων κατὰ τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον ὑποτιθέμενος ἀπ' ἐκείνων αὐτὴν ἐδήλου τῶν τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐπιδεχομένων, ὧν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν ἐστιν. εἰπὼν γὰρ ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' αὑτὰ εἶναι λέγει, ὡς ἄνθρωπον*

des Systems ein, sondern ist zunächst nur formal-logischer Natur. Nach ihr zerfällt Alles zuvörderst in zwei Classen, in solche Wesenheiten, welche das, was ihr Name besagt, rein in Bezug auf sich selbst (καθ' αὑτὰ), z. B. Mensch, Pferd, und in solche, welche es nur in Bezug auf ein Anderes (πρὸς ἕτερα) sind, d. h., wie diese Beispiele und wie das Folgende lehrt, in Concreta und Abstracta. Die letzteren, heisst es nämlich weiter, gehen dann selbst wiederum in zwei Arten aus einander, so fern sich diese Bezüglichkeit bei ihnen entweder nur auf ihren Gegensatz richtet (πρὸς ἐναντία), z. B. Gut, Böse, oder aber eine Bezüglichkeit schlechthin ist (πρός τι). Diese letztere Classe oder die der eigentlichen Verhältnissbegriffe zerlegt sich endlich wieder in die beiden Abtheilungen des fest

---

καὶ ἵππον, τὰ δὲ πρὸς ἕτερα, καὶ τούτων τὰ μὲν ὡς πρὸς ἐναντία, ὡς ἀγαθὸν κακῷ, τὰ δὲ ὡς πρός τι, καὶ τούτων τὰ μὲν ὡς ὡρισμένα, τὰ δὲ ὡς ἀόριστα, ἐπάγει· καὶ τὰ μὲν ὡς μέγα πρὸς μικρὸν λεγόμενα πάντα ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. ἔστι γὰρ μᾶλλον εἶναι μεῖζον καὶ ἔλαττον, εἰς ἄπειρον φερόμενα· ὡσαύτως δὲ καὶ πλατύτερον καὶ στενότερον [l. —ώτερον], καὶ βαθύτερον [l. βαρύτερον] καὶ κουφότερον, καὶ πάντα τὰ οὕτω λεγόμενα εἰς ἄπειρον. τὰ δὲ ὡς τὸ ἴσον καὶ τὸ μένον καὶ ἡρμοσμένον λεγόμενα οὐκ ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἔχειν. ἔστι γὰρ μᾶλλον ἄνισον ἀνίσου καὶ κινούμενον κινουμένου καὶ ἀνάρμοστον ἀναρμόστου. ὥστε ἀμφοτέρων αὐτῶν [dies Wort schlägt Zeller zu tilgen vor, „*nisi forte Hermodorus oratione directa et soluta scripserat* ὥστε ἀμφότεροι αὗται αἱ συζυγίαι — δέχονται *et inde jam in Dercyllidis relatione nostra lectio orta est*] τῶν συζυγιῶν πάντα [πάντων oder κατὰ πάντα Zell.], πλὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου, τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον δεδεγμένον [l. δεδεγμένων], αἴστακτον [l. ἄστατον] καὶ ἄπειρον καὶ ἄμορφον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι. Auch hier fügt Simplic. hinzu: δηλοῖ γάρ, ὡς ὃν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέροντι τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστιν, οὕτω καὶ ἀρχή, ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή. Zeller a. a. O. S. 26 hält wohl mit Recht die Worte ὥστε ἀμφοτέρων — δεδεγμένων nicht bloss für verderbt, sondern auch für eine nur unvollständige Ueberlieferung von Hermodoros Erörterung, welche ohne Zweifel auch noch den Grund enthielt, wesshalb das Mehr und Minder nur dem Eins gänzlich fremd sei. Für den Sinn dieser Worte lässt sich daher allerdings mit voller Sicherheit nicht einstehen, ja im Widerspruch mit dem im Texte von uns angenommenen sind die beiden Syzygien, von welchen in ihnen die Rede ist, nur die beiden letzten Unterabtheilungen der ganzen Tafel, da aber das Eins unter keine von beiden fällt, so dürfte das πλὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου denn doch zu einer solchen weiteren Ausdehnung berechtigen, wie wir sie vorgenommen haben. Eben so scheint auch Zeller zu urtheilen.

Bestimmten (ὡρισμένα), z. B. Gleich, Ruhend, Harmonischgeordnet, und des Unbestimmten (ἀόριστα) oder sich wie das Grosse zum Kleinen Verhaltenden oder ohne eine bestimmte Grenze fort und fort das Mehr und Minder Zulassenden, wie z. B. die Gegensätze jener drei Begriffe, Ungleich, Bewegt, Ungeordnet, so jedoch, dass vollständig allerdings das Mehr und Minder auch nicht von den Dingen der ersteren Art, ja überhaupt von Nichts, ausgenommen von dem Eins selber, ausgeschlossen ist. Man sieht, diese ganze Eintheilung hat als solche mit der Unterscheidung von Ideen und Dingen noch gar Nichts zu thun, vielmehr fällt z. B. das Pferd als Idee so gut wie als Erscheinungsding in die Classe der Concreta, und die Idee des Guten selbst ist nicht minder das, was sie ist, nur in Bezug auf ihr Gegentheil, als dies von Allem gilt, worin sie sich offenbart; und erst der Schlusssatz verflicht diese ganze an sich bloss logische Gliederung mit den Fragen von eigentlich metaphysischer Natur[672]).

VII. Entstehungsgrund der Lehre vom Gross und Kleinen.

Im höchsten Grade wichtig ist nun dagegen die Angabe des Aristoteles, Met. I, 6. 987 b, 33 ff., Platon habe die Materie zu einer Zweiheit oder genauer, wie der Zusammenhang lehrt, zu eben jener Zweiheit des Grossen und Kleinen gemacht, weil sich aus derselben leicht (εὐφυῶς) die Zahlen herleiten liessen wie aus einer bildsamen Masse (ἐκμαγείου[673])). Demgemäss hatte derselbe also bei seiner Lehre von den Elementen der Ideen sein Absehen vorzugsweise auf die Ableitung der Zahlen gerichtet. Und in der That, wo spränge wohl das Unbegrenzte, wie es Phys. III, 6 (s. o. S. 512) bestimmt wird, in seiner Begrenzung durch das Eins nach seinen beiden Seiten, der des Grossen und der des Kleinen, der Vervielfältigung und der Theilung, hin unmittelbarer in die Augen, als in den Zahlen! Weder der Vermehrung des Eins immerfort um sich selbst und folglich durch sich selbst noch seiner Theilung in kleinere und immer kleinere Einheiten ist ja irgend eine bestimmte

672) Dass auf dem Gegensatze von τὰ καθ' αὑτά und τὰ πρός ἕτερα gewissermassen die ganze platonische Ideenlehre beruhe (Zeller *De Hermod.* S. 26), kann daher nach der weiten Ausdehnung, welche hier diesem letzteren Begriffe gegeben wird, nicht behauptet werden und hat Zeller auch wohl nicht eigentlich behaupten wollen, sondern sich nur nicht klar genug ausgedrückt.

673) Ueber diesen Ausdruck vgl. Tim. p. 50. C. und Trendelenburg *Plat. de id. et num. doctr.* S. 79 f.

Schranke gesetzt, und die Theilung ist so zugleich eben so gut eine Vervielfachung der Einheit wie die Vermehrung umgekehrt nur ein immer neues Setzen derselben, und so liegen im Eins alle Zahlen und trotz jener Unbestimmtheit lauter bestimmte Zahlen beschlossen.

Eben dieser Umstand wirft nun den ersten, wenn auch zunächst nur noch schwachen, Schimmer von Aufklärung über die dritte Abweichung der spätern Lehre Platons von seiner frühern, nämlich die schon mehrfach berührte Darstellung der Ideen als idealer (*ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ*, Met. XIII, 9, 1086 a, 5. XIV, 2. 1088 b, 34. 3. 1090 b, 35) oder Idealzahlen (*ἀρ. τῶν εἰδῶν*, Met. XIII, 7. 1081 a, 21. 8. 1083 b, 3. XIV, 3. 1090 b, 33), intelligibler Zahlen (*ἀρ. νοητοί*, Met. I, 8. z. E.), Zahlen im idealen Gebiet (*οἱ ἐν τοῖς εἴδεσιν ἀρ.*, Met. XIV, 6. 1093 b, 21), Grund- oder Primzahlen (*πρῶτοι ἀρ.*, Met. I, 6. 987 b, 34[674]). XIII, 6. 1080 b, 22. 7. 1081 a, 21 ff. 1081 b, 8. XIV, 4. i. A.). Denn dass auch der letzterwähnte Ausdruck[675]) in allen aristotelischen Stellen, in welchen er in Bezug auf Platon vorkommt, in diesem und nicht in dem gewöhnlichen mathematischen Sinne gebraucht wird, wird schon dadurch sehr wahrscheinlich, dass Met. XIII, 8. 1083 a, 31 ff. mit ausdrücklicher Nennung Platons die Bezeichnung der Idealzahlen als *πρώτη δυὰς* u. s. w. angewandt wird. Dass nun diese Lehrform wirklich eine spätere ist, dafür haben wir das ausdrückliche Zeugniss, welches von uns an die Spitze dieser unserer Darstellung gestellt worden ist, und wir werden dies auch weiter unten durch die schon berührte Stelle *De an.* I, 2. bestätigt finden.

VIII. Dritte Abweichung: die Ideen als ideale Zahlen.

Die idealen Zahlen unterscheiden sich nun von den mathematischen, um dies mit Zellers Worten[676]) auszudrücken, dadurch,

---

674) S. über diese Stelle Anm. 1788.

675) Vgl. über denselben Trendelenburg a. a. O. S. 77—80 und zu dem ganzen Absatz bes. Zeller Plat. Stud. S. 239 ff. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 432. mit Anm. 2.

676) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 432 f. vgl. 616. 1. A. II. S. 210 ff. Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 70—84. Brandis Rhein. Mus. 1828. S. 562 ff. Gr.—röm. Phil. II a. S. 315 ff. Ritter Gesch. d. Phil. 2. A. II. S. 380 ff. Schwegler und Bonitz zu den angef. aristot. Stellen (bes. Bonitz II. S. 539 ff.). Zu den idealen und den mathematischen kommen dann als eine dritte Art von Zahlen noch die benannten, die mathematischen Zahlen in ihrer Anwendung auf die Sinnendinge oder die Mengen der letzteren selbst (*ἀρ. αἰσθητοί*), s. Trendelenburg a. a. O. S. 72 f.

dass die letzteren „aus lauter gleichartigen Einheiten bestehen, und „dass desshalb jede mit jeder zusammengezählt werden kann“ (sie sind συμβλητοί), „während dies bei den Idealzahlen nicht der „Fall ist“ (sie sind ἀσύμβλητοι), „dass also jene blosse Grössenbe-„stimmungen, diese begriffliche Bestimmungen ausdrücken, dass „in jenen jede Zahl jeder der Art nach gleich und nur der Grösse „nach von ihr verschieden ist, wogegen sich in diesen jede von „jeder der Art nach unterscheidet“. (Met. XIII, 6. Anf. 7. 1081 a 1081 b z. E. 8. 1083 a u. ö.[677])). „Durch diesen begrifflichen Un-„terschied ist aber auch eine bestimmte Abfolge dieser Zahlen ge-„fordert: wie die niedrigeren Begriffe durch die höheren bedingt „sind, so müssen auch von den ihnen entsprechenden Zahlen die „einen durch die anderen bedingt sein, diejenigen Zahlen, welche „die allgemeinsten und grundlegenden Begriffe ausdrücken, müssen „allen anderen vorangehen; die Idealzahlen haben daher im Unter-„schied von den mathematischen das Eigenthümliche, dass in ihnen „das Vor und Nach“ (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) „ist, d. h. dass eine „feste Reihenfolge unter ihnen stattfindet“. Denn hatten ursprünglich Trendelenburg[678]) und Zeller[679]) angenommen, dass das Vor und Nach von Aristoteles vielmehr den mathematischen Zahlen zugeschrieben werde, und diesen Ausdruck daher in einem andern Sinne gefasst so wie in der dieser Auslegung augenscheinlich widerstrebenden Stelle Met. XIII, 6. 1080 b, 11 ff. den Ausfall eines μὴ vor ἔχοντα angenommen, so haben doch später Beide[680]) nach einander Brandis[681]) Recht geben müssen, welcher die Sache vielmehr in dem obigen Lichte darstellte, in welches sie noch durch eine Reihe anderer Stellen, Met. XIII, 6. 1080 a, 16 ff. 7. 1081 a, 17 ff. 35 ff. b, 28. 1082 a, 26 ff. b, 19 ff. 8. 1083 a, 6 ff. b, 32 ff., unzweifelhaft gesetzt wird. Dieselben beweisen nämlich nicht bloss, dass es die Idealzahlen sind, in denen das Vor und Nach ist, sondern lehren auch, dass es wirklich das Verhältniss des Factors zum Product ist, welches durch diesen Ausdruck bezeichnet wird, dass jede Zahl, aus welcher eine

---

677) Vgl. Zeller Plat. Stud. S. 240 f.

678) a. a. O. S. 82.

679) Plat. Stud. S. 243 ff.

680) Trendelenburg Comm. z. *de an.* S. 232. Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 211 f. Anm. 2. A. II. S. 433 ff. Anm.

681) Rhein. Mus. 1828. S. 563 f. Gr.-röm. Phil. II. a. S. 316. Anm. hhh.

andere entsteht, eben damit früher, als diese letztere ist, so besonders 1081 b, 21. 1082 a, 33. (s. u.). Ueberdies aber braucht Aristoteles auch sonst denselben auch in diesem Sinne, Met. V, 11. 1019 a i. A.[682]) Phys. VIII, 7. 260 b, 16 ff. (vgl. Theophr. Met. 308, 12 Brandis).

Hier entsteht nun aber eine Schwierigkeit. An andern Stellen heisst es nämlich umgekehrt, dass Platon und seine Schule von Demjenigen, in welchem das Vor und Nach sei, keine Ideen angenommen haben. Brandis und ihm folgend Trendelenburg haben daher angenommen, dass dieser Ausdruck hier in einer andern Bedeutung, als im dreizehnten Buche der Metaphysik, nämlich nicht, wie dort, in der der begrifflichen, sondern nur der numerischen Abfolge angewandt sei. Dagegen wirft nun aber Zeller[683]) ein, „dass ein Kunstausdruck, wie das *πρότερον καὶ* „*ὕστερον*, von demselben Schriftsteller in derselben Weise und „analogem Zusammenhange gebraucht, unmöglich Entgegengesetz„tes bedeuten könne", und er bezieht daher seinerseits unter Beistimmung von Schwegler[684]), A. Th. H. Fritzsche[685]) und Bonitz[686]) diese letzteren Stellen nicht auf die mathematischen, sondern auf die idealen Zahlen, so dass also der Sinn herauskommt, Platon habe von den letzteren keine Ideen gesetzt. Allein diese Auslegung hat ihre grossen Bedenken. Zunächst, wenn doch die Idealzahlen eben nichts Anderes als Ideen sind, will es Einem doch fast komisch vorkommen, dass Aristoteles in dieser Weise noch besonders versichert haben sollte, Platon habe keine Ideen von Ideen anerkannt, und vollends undenkbar wird es, dass der Verfasser der eud. Eth. I, 8. 1218 a i. A. noch sogar Gründe dafür angegeben hätte (*εἴη γὰρ κ. τ. λ.*), warum Platon dies nicht gethan habe und nicht thun konnte. Aristoteles hält doch sonst die entgegengesetzte Annahme mit Recht für eine so selbstverständ-

---

682) Ob dabei Aristoteles auch an dieser Stelle die platonische Zahlenlehre im Auge hat, was Trendelenburg a. a. O. S. 81 und Zeller am zuletzt angef. O. annehmen, Bonitz a. a. O. II. S. 251 aber bezweifelt, können wir hier auf sich beruhen lassen.

683) Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 213 f. 2. A. II. S. 434 f. Vgl. Plat. Stud. S. 244. Anm.

684) a. a. O. III. S. 132. 221. IV. S. 313.

685) In seiner Ausg. der eud. Eth., Regensburg, 1851. 8. S. 17. 20.

686) a. a. O. II. S. 544 vgl. m. 154. S. jedoch unten Anm. 1690.

liche Absurdität, dass er überzeugt ist, Platon widerlegt zu haben, so bald er der Ideenlehre nachgewiesen, dass sie folgerecht auf dieselbe hinführe[687]), und hier sollte nun, wenn auch nicht er selbst der Urheber dieser Schrift ist, doch derjenige seiner Schüler, welcher sich so treu, wie kein anderer, in seine ganze Denk- und Sinnesweise hineingelebt[688]), selber die Absurdität begangen haben noch erst lange beweisen zu wollen, dass jene Annahme eine unhaltbare sein würde! Und ferner, Aristoteles muthet zwar allerdings dem Verständniss seiner Leser häufig sehr viel zu, aber die Zumuthung würde doch wahrlich eine unerhörte sein, dass sie, wo er von Zahlen ohne weiteren Beisatz spricht, etwas Anderes als eben Zahlen im gewöhnlichen Sinne des Worts verstehen sollten, es müsste denn der unmittelbare Zusammenhang ganz unzweideutig lehren, dass vielmehr die platonischen Idealzahlen gemeint sind, oder auch auf den Unterschied der mathematischen und der idealen Zahl für den Zusammenhang der gerade vorliegenden Erörterung Nichts oder doch nicht viel ankommen. Hält man dies fest, so gewinnt man der Stelle, aus welcher nach Zeller die Richtigkeit seiner Deutung am Bestimmtesten hervorgehen soll, Met. VII, 11. 1036 b, 13 ff., leicht einen richtigeren Sinn ab. Ein Theil der Platoniker, heisst es nämlich hier, habe die Zwei als Idee der Linie gesetzt, andere dagegen eine eigne Idee der Linie angenommen, denn bei Einigem falle wohl die Idee und Das, dessen Idee sie ist, zusammen, nicht aber mehr bei der Linie. Ungezwungen nun kann man das unseres Erachtens nur so verstehen, dass dies wohl bei den arithmetischen, aber nicht mehr bei den geometrischen Grössen der Fall sei, und so besagt die Stelle nicht, dass diese letzteren Platoniker keine Ideen von idealen, sondern nur, dass auch sie gleich den ersteren keine besonderen Ideen von mathematischen Zahlen angenommen haben. Dies hat nun auch Platon selber nach der nikom. Eth. I, 4. 1096 a, 17 ff. mit ihnen gemein. Er hat, so berichtet hier Aristoteles, von Allem, worin das Vor und Nach ist, und daher auch von den Zahlen keine Ideen gesetzt. Dann durfte er aber, fügt der Kritiker hinzu, auch vom Guten

687) Z. B. Met. I, 9. 991 a, 29 ff.

688) Ich setze hier als zugestanden voraus, dass Eudemos der Verfasser der nach ihm benannten Ethik ist, ein Punkt, auf den ich hier natürlich nicht weiter eingehen kann.

keine setzen, denn die Bezeichnung des Guten wird von der Substanz wie von der Qualität und Relation gebraucht, und die Substanz ist ihrer Natur nach vor der Relation, da diese eben nur ein Accidens von ihr ist. Diese beigefügte Kritik weist nun hier die Auffassung Zellers auf das Entschiedenste zurück, denn wie das Gute, dessen Idee die Idee des Guten ist, doch wahrlich nicht diese Idee selber ist, eben so wenig kann doch Aristoteles meinen, dass die Zahlen, von denen Platon keine Ideen angenommen, selber schon die idealen seien. Der eigentliche Nerv dieser Kritik ginge ja hiemit ganz verloren. Denn gesetzt immer, wir wollten auch dem Aristoteles selber zutrauen, was wir vorhin dem Verfasser der eud. Eth. zutrauen sollten, er habe es noch eigens zu begründen gesucht, warum Platon keine Ideen von Ideen anerkannt habe, nämlich dadurch, dass ja die oberste Idee das absolute Vor, das absolut Erste oder die absolute Causalität ist, wie konnte er denn daraus die Folgerung ziehen, dass derselbe dann auch von allen denjenigen Dingen, deren Bezeichnung sowohl von der Substanz als von der Relation gebraucht wird, keine Ideen zugestehen durfte! Nichts desto weniger gehört nun aber Platon zu keiner der beiden in Met. VII, 11. einander gegenübergestellten Classen von Anhängern der Ideenlehre. Denn die Idee der Zahl mit der mathematischen Zahl zusammenfallen lassen konnten nur entweder Diejenigen, welche die ideale Zahl in die letztere, oder Die, welche umgekehrt diese in jene aufhoben (s. S. 520.), und da Jene offenbar vielmehr unter der erstern Classe begriffen sind, so bleiben nur die Letztern übrig[689]). Was endlich Met. III, 3. 999 a, 6 ff. anlangt, so hat bereits Bonitz[690]) selber anerkannt und einleuchtend gegen Zeller nachgewiesen, dass hier nicht allein nicht von platonischen Idealzahlen, sondern überall gar nicht von Platon oder Platonikern die Rede ist. Aristoteles steht unter den Aporien, die er in diesem ganzen dritten Buche der Metaphysik abhandelt, hier bei der siebenten, welche sich enge an die sechste anschliesst. Die sechste ist nämlich, ob die Gattungen oder vielmehr die Grundbestandtheile der Dinge deren Principien seien, die siebente, ob, wenn die ersteren, so die höchsten oder aber die niedrigsten Gattungen, die Genera oder die Species. Für das Letztere nun wird hier als zweiter

689) Hiernach kann ich auch mit den Ausführungen von Zeller Plat. Stud. S. 230 f. vgl. 243. nicht ganz übereinstimmen. Vgl. Anm. 1753.
690) a. a. O. II. S. 153 f.



Grund Folgendes angeführt. Es giebt gewisse Species, in denen das Vor und Nach ist, z. B. Zahlen und geometrische Figuren, und hier kann nun das allgemeine Genus, Zahl und Figur, nicht als gesondert neben der Reihe der einzelnen Zahlen und Figuren bestehend gedacht werden, so dass hier also nicht dieses, sondern die Species Princip sind, wenn aber nicht hier, so noch weniger bei irgend welchen anderen Dingen, denn gerade bei den mathematischen Grössen wird man noch am Ersten geneigt sein dem allgemeinen Genus ein solches selbständiges Fürsichbestehen zuzuschreiben. Wie nun gar an dieser Stelle, wo Aristoteles ganz im eignen Namen spricht, unter den Zahlen, die er ganz ohne weiteren Zusatz und noch dazu neben der zweiten Classe mathematischer Grössen als Beispiel anführt, dennoch nicht die mathematischen, sondern die platonischen Idealzahlen verstanden, wie hier von Dingen, deren Existenz Aristoteles gar nicht anerkennt, die Rede sein könnte, das, müssen wir gestehen, geht über unsere Begriffe, und wenn schon in der That auch in dem Sinne, in welchem die Idealzahlen das Vor und Nach in sich tragen, aus dem hier ausgeführten Grunde es als sich von selbst verstehend gesagt werden kann, dass nicht noch ein *γένος τούτων παρὰ ταῦτα* ist, so kann doch daraus nicht gefolgert werden, dass dies dann von allem Anderen noch weniger der Fall sein könne, sondern vielmehr das gerade Gegentheil. Sollen wir wirklich dem Aristoteles also hier eine noch verfehltere Schlussfolgerung aufbürden, als sie ihm Zeller bereits in der nikom. Ethik zumuthet? Oder beweist nicht vielmehr diese Stelle der Metaphysik, dass auch in jener der Ethik wirklich die mathematischen Zahlen verstanden sind, und müssen wir also nicht doch mit Brandis und Trendelenburg zugeben, dass an beiden Stellen das Vor und Nach wirklich in einem anderen Sinne gebraucht ist, als im dreizehnten Buche der Metaphysik, freilich nicht gerade im bloss numerischen, sondern in dem unbestimmteren, welchen Bonitz folgendermassen ausdrückt: *sunt quaedam species ita inter se conjunctae et continuae, ut proxima quaeque a superiore pendeat et suum quaeque in serie definita locum habeat!* Nun macht auch die Stelle der eud. Ethik nicht die mindeste Schwierigkeit mehr. Sie ist allerdings, wie Fritzsche[691]) richtig bemerkt, aus diesen beiden letztgenannten aristotelischen Stellen

691) a. a. O. S. 20.

geflossen und besagt eben auch nur, dass Platon aus dem Met. III, 3. ausgeführten Grunde keine Ideen von mathematischen Zahlen annehmen konnte, dann aber auch keine Idee des Guten annehmen durfte. Und zwar gebraucht Eudemos folgendes Beispiel: das Doppelte ist das Erste in der Reihe des Vielfachen, eine eigne, für sich bestehende Idee des Vielfachen würde nun aber ein Erstes vor diesem Ersten sein, denn Das, ohne welches ein Anderes nicht bestehen kann, ist diesem Anderen gegenüber das Erste, unter Voraussetzung einer solchen gemeinsamen Idee des Vielfachen würde es aber ohne sie kein Doppeltes geben können. Nichtsdestoweniger wiegt Zellers Bedenken gegen diese Auskunft schwer genug, selbst wenn man das Vor und Nach im dreizehnten Buche der Metaphysik nicht als eigentlichen Kunstausdruck gelten lassen, sondern die Ausflucht ergreifen wollte, es sei hier durch den Zusammenhang klar, in welcher von den verschiedenen zuvor V, 11. dargelegten Bedeutungen der Ausdruck hier genommen sei. Es ist dieser Umstand daher nur ein Zeichen mehr davon, dass Aristoteles wirklich nicht selber der Verfasser dieses Buches ist, wo denn diese abweichende Terminologie sehr leicht erklärlich wird.

Also besondere Ideen von Zahlen, so dass also nur diese die Idealzahlen gewesen wären und neben ihnen noch andere Ideen, welche keine Idealzahlen sind, bestehen sollten, gab es nach diesem späteren Systeme Platons nicht, das können wir jetzt mit Sicherheit als eine vierte Abweichung von der in seinen Schriften befolgten Lehrform bezeichnen. Haben wir ja doch schon vernommen, dass das ideale Eins nicht sowohl die Idee der Zahl Eins, als vielmehr die Idee des Guten bezeichnet (S. 515.), woraus sich zugleich ergiebt, dass die kleinsten Idealzahlen die höchsten Ideen ausdrücken. Sagt doch auch Aristoteles stets, nicht, dass Platon einen Theil der Ideen, sondern dass er die Ideen als intelligible Zahlen aufgefasst habe[692]). Damit ist natürlich aber nicht ausgeschlossen, dass die letztern zugleich die Stelle von Ideen für die mathematischen Zahlen mit vertreten, das ideale Eins also die einer Idee der Zahl Eins u. s. w.[693]).

IX. Vierte Abweichung: keine besonderen Ideen der mathematischen Zahlen.

692) S. Anm. 1653.

693) Darin glaube ich denn auch mit Zeller wieder zusammenzutreffen, wenigstens vermag ich nur so seine Aeusserungen in den Anm. 1666 angef. Stellen einerseits und Phil. d. Gr. I. A. II. S. 215 (Anm.) 2. A. II. S. 435 (Anm.) andererseits mir mit einander zu reimen.

X. Nur die höheren Ideen sind Idealzahlen, die niederen ideale stetige Grössen.

Nichts desto weniger sind nun aber die letztberührten aristotelischen Aeusserungen doch auch nicht allzu buchstäblich zu nehmen. Vielmehr wie es von den mathematischen Grössen eine höhere Ordnung, die Zahlen, und eine niedrigere, die geometrischen Figuren, giebt, so neben den Idealzahlen auch ideale stetige Grössen. So zunächst eine ideale Länge, Breite und Tiefe (πρῶτον μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος) als die allgemeinen Voraussetzungen derselben, *de an.* I, 2. Aber Aristoteles beseitigt die scheinbare Ungenauigkeit jener seiner Aeusserungen selbst durch die Bemerkung, dass diese „ersten" Linien, Flächen und Körper gar nicht in das platonische System hineinpassen wollen, denn Ideen könnten sie nicht sein, weil sie keine Zahlen sind, mathematische oder gar physikalische Grössen sollten sie aber auch nicht sein, Met. I, 9. 992 b, 13 ff. Vgl. a, 10 ff. XIII, 7. 1079 b, 24 f.[694])

XI. Bezeichnung des Grossundkleinen als einer unbestimmten Zweiheit.

Einer weiteren Verfolgung dieses Gegenstandes so wie der Ableitung der Ideen und nicht minder der mathematischen und sinnlichen Dinge aus den beiden Grundelementen, dem Eins und dem Grossundkleinen, stellt sich nun aber zuvörderst noch eine Zwischenuntersuchung in den Weg. Aus der obigen, nach Phys. III, 6. gegebenen Bestimmung des letzteren (s. S. 512.) begreift es sich sehr leicht, dass Platon diese Zweiheit des Grossen und Kleinen auch als eine unbestimmte Zweiheit, δυὰς ἀόριστος, bezeichnen konnte. Brandis erblickte anfangs[695]) in dieser Bezeichnung einen Kunstausdruck, später[696]) aber gab er, eben so wie Zeller[697]), der trefflichen Beweisführung Trendelenburgs[698]) hiegegen so viel nach, dass dieselbe nur da von Aristoteles mit Bestimmtheit auf Platon zurückgeführt werde, wo vom

694) Zeller Plat. Stud. S. 242 f.

695) *De perd. Aristot. libr.* S. 22 ff.

696) Rhein. Mus. 1828. S. 573 f. und bes. Gr.-röm. Phil. II. a. S. 310. Anm. uu.

697) Plat. Stud. S. 222 f. 236. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 447 mit Anm. 7. 476. Anm. 1. 616. Eben so Schwegler a. a. O. III. S. 64, der aber trotzdem fast überall, wo von der Zweiheit des Grossen und Kleinen die Rede ist, „unbestimmte Zweiheit" übersetzt. Dass die letztere nicht bereits ein pythagoreischer Begriff ist, haben Brandis *De perd. Aristot. libr.* S. 27 f. und Zeller Phil. d. Gr. 1. A. I. S. 117 ff. 2. A. I. S. 258—271 gegen Böckh Philolaos S. 55 f. dargethan.

698) a. a. O. S. 48—51.

Princip der Zahlen die Rede sei, wie Met. XIV, 3. 1091 a, 4 f., wo nicht bloss das Vorhergehende, 1090 b, 32 ff (s. S. 520.) sondern auch der Singular κατ' ἐκεῖνον dies ausser Zweifel setzt. Allein nicht bloss bei der platonischen Ableitung der mathematischen Zahlen, wie an dieser Stelle, sondern auch bei der der idealen, also der Ideen selbst wird dieser Ausdruck, wie es auch im Uebrigen um ihn stehen mag, gebraucht, Met. XIII, 7. 1081 a, 13—25. b, 17—26 u. 31. 1082 a, 13—15 u. 30 ff. b, 30.[699]), und wenn andrerseits XIV, 2. 1089 a, 35 ff. das Grossundkleine und die unbestimmte Zweiheit von einander unterschieden werden[1700]), so erhellt doch nicht mit Sicherheit, ob dies nicht mehr eine Unterscheidung des Namens als der Sache oder doch nur desselben Princips in verschiedener Beziehung und Fassung ist[701]). Worin diese letztere Verschiedenheit aber bestehe, lässt sich aus den aristotelischen Berichten nicht ermitteln.

XII. Abweichender Bericht des Alexander von Aphrodisias über die unbestimmte Zweiheit nach der verlornen Schrift des Aristoteles über das Gute.

Mit diesem allerdings etwas vagen Ergebniss würde man sich nun immer noch befriedigen können, wenn nicht die Angaben der Ausleger des Aristoteles Schwierigkeit machten und uns die platonische Lehre von der unbestimmten Zweiheit in einem ganz anderen Lichte zeigten. Nach Alexander von Aphrodisias[702]) nämlich, welcher sich dafür auf das verloren gegangene aristotelische Buch über das Gute beruft, nahm Platon neben dem Eins die unbestimmte Zweiheit als Grundprincip der Zahlen und damit aller Dinge an, weil das Gegentheil des Eins, das Nichteins (τὸ παρὰ τὸ ἕν), das Viel und Wenig sei, und dies zunächst in der Zwei sich darstelle, die als Doppeltes das erstere und als Hälfte das letztere ist, und weil ferner das Eins das Gleiche, das Mehr und Minder (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις) aber das Ungleiche sei, so fern das Ungleiche in Zweiem, dem Grossen und Kleinen, bestehe, welche ein Mehr und Minder sind. Daher habe er denn auch die Zwei als Princip die unbestimmte genannt, weil weder das Mehr noch

699) Wie dies Zeller selbst zugiebt, s. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 214. 2. A. II. S. 434 f. Anm.

1700) Trendelenburg a. a. O. S. 50.

701) Brandis Rhein. Mus. 1828. S. 573 f.

702) Zu Met. I, 6. I, 9. p. 41 ff. 63 f. nach der Ausgabe von Bonitz (Berlin 1847. 8.), *Scholia in Arist. coll. Brandis* p. 551. 567 b und bei Simplic. z. Phys. III, 4. Fol. 104 b. Vgl. Brandis *De perd. Arist. libr.* S. 28 ff. Zeller Plat. Stud. S. 220 ff.

das Minder als solche begrenzt und bestimmt seien; durch das Eins begrenzt aber werde sie zur Zahl Zwei. In vielen Punkten stimmt nun diese Darstellung allerdings leidlich mit der aristotelischen selber überein, denn die unbestimmte Zweiheit, als der Zahl Zwei ausdrücklich entgegengesetzt, ist eben nur als „die Zweiheit *in abstracto* oder die Form des Gegensatzes überhaupt" zu verstehen; aber dass hier aus ihr und dem Eins sofort die mathematische Zahl Zwei hergeleitet und damit die mathematischen Zahlen für die ersten Elemente der Dinge nächst jenen beiden Principien im Sinne Platons erklärt werden, widerspricht den Angaben der aristotelischen Metaphysik auf das Schroffste. Zeller[703]) hat sich daher hier nicht anders als durch die Annahme zu helfen gewusst, dass Alexander das von ihm herbeigezogne aristotelische Buch hier doch nur sehr ungenau benutzt habe. Es fragt sich aber, ob nicht Rose[704]) Recht hat, dies Buch für unächt zu erklären, ein Urtheil, welches er auch über die uns gleichfalls hier näher angehenden und gleichfalls verlornen aristotelischen Schriften von den Ideen und von der Philosophie ausdehnt.

XIII a. Muthmassliche Unächtheit der verlornen, angeblich aristotelischen Schrift oder Schriften „über das Gute" und „von der Philosophie".

Gewiss richtig bemerkt Zeller[705]), dass der S. 509 angeführte Ausdruck des Aristoteles Phys. IV, 2. ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν sich nur auf die schriftliche Aufzeichnung von Platons Lehrvorträgen und zwar nicht durch ihn selbst, sondern durch einen Dritten deuten lasse, wenn auch Philoponos z. d. St. wohl nur aus eigener Vermuthung angebe, durch Aristoteles selbst, und auch bei späteren Schriftstellern ist mehrfach von den ἄγραφα δόγματα oder ἄγραφοι συνουσίαι des Platon die Rede, so jedoch, dass weder Galenos noch Proklos schriftliche Aufzeichnungen derselben zu kennen scheinen[706]). Daraus braucht aber nur zu folgen, dass solche schon zu ihrer Zeit nicht mehr vorhanden waren. Doch finden wir in dieser Allgemeinheit von ihnen ausser in jener aristotelischen Stelle überall keine sicheren Spuren. Simplicius erzählt freilich von einem Vortrage (ἀκρόασις) oder von Vorträgen (λόγοι) Platons über das Gute, welche von mehreren Schülern desselben, von Speusippos, Xenokrates, He-

703) Plat. Stud. S. 223.

704) a. a. O. S. 83 ff.

705) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 321. Anm. Eben so schon Bournot *Platonica Aristotelis opuscula*, Putbus 1853. 4. S. 8. Anm. 32.

706) S. Brandis *De perd. Arist. libr.* S. 5 f. Anm. 5.

stiäos, Herakleides und Aristoteles, aufgezeichnet worden seien, und beruft sich dafür auf den Alexander, woraus denn wieder hervorzugehen scheint, dass alle diese Schriften zu seiner Zeit nicht mehr vorhanden waren[707]). Und eben derselbe Simplicius so wie Philoponos und Suidas (u. d. W. *ἀγαϑ. δαίμ.*) versichern uns ferner, dass das aristotelische Werk „vom Guten" die *ἄγραφοι συνουσίαι* Platons überhaupt enthalten habe und von Aristoteles selbst *de an.* I, 2 (s. S. 521) unter dem Titel *περὶ φιλοσοφίας* citirt werde[708]). Dass also unter seinem Namen eine Schrift dieses Inhalts existirte, leidet schon hiernach keinen Zweifel, dass aber *περὶ φιλοσοφίας* nur ein anderer Titel war, steht hiernach noch nicht so fest, wie Brandis meint, so fern er ja doch selber zu zeigen sucht, dass wiederum von allen Auslegern des Aristoteles nur Alexander und vielleicht Porphyrios diese Schrift oder diese beiden Schriften so wie die *περὶ ἰδεῶν* noch selber vor Augen hatten[709]). Von einer *ἀκρόασις* Platons über das Gute spricht auch schon Aristoxenos und theilt aus ihr das S. 515 Erwähnte mit. Aber gerade der Ausdruck, mit welchem er den Aristoteles über diese Vorlesung berichten lässt, *ἀεὶ διηγεῖτο* deutet eher auf eine wiederholte mündliche Erzählung als auf eine schriftliche Aufzeichnung von Seiten des letzteren hin, wozu denn noch kommt, dass die ausdrückliche Versicherung des Philoponos, das aristotelische Buch vom Guten sei ächt, uns deutlich beweist, dass schon im Alterthum hiegegen Bedenken erhoben waren[710]). Dass ferner Aristoteles in der angeführten Stelle mit den Worten: *ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη* sich wirklich auf sein eignes Werk *περὶ φιλοσοφίας* beziehe, steht, trotzdem dass dies auch Trendelenburg[711]), Brandis[712]) und Zeller[713]) annehmen, sehr zu bezweifeln. Denn wie kann sich Jemand so ausdrücken „in dem (Werke von mir), wel-

---

707) S. die Stellen bei Brandis a. a. O. S. 3 f. vgl. 23 ff. und Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 305. Anm. 5. 321. Anm.

708) S. Brandis a. a. O. S. 6. Trendelenburg z. d. St. S. 224 ff.

709) a. a. O. S. 4 f. 47. Vgl. Trendelenburg *Plat. de id. et num. doct.* S. 26 ff.

710) Wie Rose a. a. O. S. 85. sehr richtig bemerkt.

711) a. a. O. S. 29 (wo er jedoch hinzusetzt: *vel certe Platonis de philosophia scholas*) und in seiner Ausg. von *de an.* S. 221.

712) a. a. O. S. 7. Gr.-röm. Phil. II. a. S. 180. Anm. a a a.

713) Plat. Stud. S. 271. 276.



ches benamt ist über (die) Philosophie ward (von Platon) die Bestimmung getroffen, dass u. s. w.", zumal wenn sich gleich zeigen wird, dass das unter Aristoteles Namen umgehende Werk dieses Titels keineswegs eine blosse Aufzeichnung von Platons Lehrvorträgen enthielt[714])! Sollte der Ausdruck also trotz der etwaigen grammatischen Bedenken, welche man hiegegen haben kann, wohl nicht einfach besagen „in (Platons) Vorträgen über Philosophie?" Eud. Eth. I, 8. 1217 b, 22 ff. aber bedeutet *ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν* im Gegensatz gegen das damit zusammengestellte *ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις* allem Anscheine nach überhaupt „in den streng philosophischen Untersuchungen"[715]) (s. u.). Wenn Aristoteles ferner Phys. II, 2. 194 a. z. E. für die doppelte Bedeutung des *οὗ ἕνεκα* auf seine Schrift *περὶ φιλοσοφίας* und *De part. an.* I, 1. 642 a, 6 für die gleichfalls gedoppelte der *ἀνάγκη* auf *τὰ κατὰ φιλοσοφίαν* sich beruft, so findet es Brandis[716]) selbst wahrscheinlicher, dass hier die Metaphysik gemeint ist. Ist dies aber der Fall, so kann die Schrift *περὶ φιλοσοφίας* ja nicht wohl von Aristoteles herrühren, denn wie hätte dieser sonst eine andere seiner Schriften unter diesem Titel citiren können! Will nun freilich keine Stelle der Metaphysik recht zu jenen Berufungen stimmen, so hat Rose[717]), wie uns dünkt, höchst wahrscheinlich gemacht, dass unser jetziges fünftes Buch (*Δ*) dieses Werkes gar nicht von Aristoteles herrührt, sondern an die Stelle eines verloren gegangenen von ähnlichem Inhalt getreten ist, in welchem jene Citate wirklich ihre Erledigung fanden, so wie auch anderen, Met. X, 6. 1056 b, 34. *De gen. et corr.* II, 10. 336 b, 29, die doch nur auf ein Buch dieses Inhalts gehen können, durch unser jetziges durchaus keine Genüge geschieht. Dass dagegen das dritte Buch *de philosophia*, aus welchem Cicero[718]) die eignen theologischen Ansichten des Aristoteles anführt, dasselbe mit unserm jetzigen zwölften (*Λ*) der Metaphysik sei, hat zwar Krische[719]) durch eine überaus scharfsinnige Beweisführung darzuthun gesucht, allein dieselbe ist so künstlich, und es ist zu ihr

714) Eben so urtheilt Bournot a. a. O. S. 14.

715) Vgl. Krische Göttinger gel. Anz. 1834. S. 1897. Fritzsche a. a. O. S. 18 f.

716) *De perd. Arist. libr.* S. 8 ff.

717) a. a. O. S. 154 f.

718) *De nat. deor.* I, 13, 33.

719) Forschungen S. 258—311.

eine solche Masse blosser Hypothesen verwerthet, dass es gerathener erscheint, mit Brandis[720]), Christ[721]) und Rose[722]) bei der Annahme stehen zu bleiben, dass diese Auseinandersetzung vielmehr wirklich in der Schrift *περὶ φιλοσοφίας* stand, um so mehr da dieselbe in ihrem ersten Buche von den Lehren der ältesten Theologen und Dichter, wie des Orpheus und der Aegypter und Magier[723]), ausgegangen zu sein und so erst im Verlauf der historischen Betrachtung zur Erörterung der platonischen Lehre sich gewandt zu haben scheint, an welche dann endlich im dritten Buche sehr wohl die von Aristoteles eigner Ansicht sich anschliessen konnte. Und diese Annahme gewinnt die erfreulichste Bestätigung dadurch, dass Simplicius[724]) zu einer Stelle des Aristoteles (*De coel.* I, 9. 278 a, 30), in welcher derselbe von *ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι* über die göttlichen Dinge spricht, uns sagt, dass dergleichen in Aristoteles Schrift *περὶ φιλοσοφίας* enthalten seien, und selbst ein einschlagendes Bruchstück aus derselben mittheilt. In Wahrheit sind nun aber unter *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* so wie unter den allem Anscheine nach gleichbedeutenden *ἐξωτερικοὶ λόγοι* wohl nicht aristotelische Schriften, sondern nur leichtere philosophische Unterhaltungen, wie sie unter den Gebildeten jener Zeit bei allerlei geselligen Zusammenkünften an der Tagesordnung waren, verstanden[725]), und die Unterscheidung esoterischer und exoterischer Schriften des Aristoteles bei Cicero, Gellius und den Commentatoren, wie denn hier Simplicius das Buch *περὶ φιλοσοφίας*, wie es scheint, zu den letzteren rechnet, ist schwerlich aristotelisch[726]), wenn wir daraus auch noch nicht gleich schliessen wollen, dass es auch alle als

720) Derselbe lässt a. a. O. S. 10 f. die Sache unentschieden, aber Gr.-röm. Phil. II b. S. 84 f. erklärt er diese letztere Annahme für die wahrscheinlichere.

721) *Studia in Aristotelis libros metaphysicos collata*, Berlin 1853. 8. S. 118—128, von dessen sonstigen Ergebnissen freilich die meinen sehr abweichen.

722) a. a. O. S. 84 f.

723) *Diog. Laërt. prooem.* 8. *Cic. de nat. deor.* I, 38, 107 vgl. m. Philop. z. *de an.* I, 5. Vgl. Lobeck Aglaoph. I. S. 339. 348 ff. Trendelenburg *Aristot. de an.* S. 287 f.

724) *Schol. in Arist. coll. Brandis* 487 a, 3 ff.

725) Prantl in seiner Ausgabe und Uebers. von *de coel.*, Leipzig 1856. 16. S. 284. Anm. 44. und der Phys., Leipzig 1854. 16. S. 501. Anm. 32. Vgl. Rose a. a. O. S. 104 f.

726) Vgl. Brandis Gr.-röm. Phil. II b. S. 102 ff.

exoterisch bezeichneten Schriften nicht seien[727]). Christ[728]) glaubt nun durch diese Stelle des Simplicius die Verschiedenheit der Schriften περὶ φιλοσοφίας und περὶ τἀγαθοῦ erwiesen, so fern die letztere vielmehr gegenüber der populären Behandlung in der ersteren eine streng philosophische Darlegung der platonischen Lehre enthalten habe. Allein woraus folgt das Letztere? Jedenfalls aber enthielt das Buch vom Guten, auch wenn es wirklich ein anderes war, gleichfalls nicht bloss platonische, sondern auch aristotelische Lehren. In einer Reihe von Stellen der Metaphysik citirt Aristoteles seine διαίρεσις oder ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων, und Alexander oder Pseudo-Alexander[729]) verweist dafür auf das zweite Buch der Schrift vom Guten[730]), und XII, 7. 1072 b, 2 f. findet sich eine ähnliche Unterscheidung eines doppelten οὗ ἕνεκα, wie in Phys. II, 2, für welche Pseudo-Alexander uns wiederum auf dieselbe Schrift verweist[731]). Wer nun aber Roses Ansicht über Met. Δ beistimmt, der muss auch mit ihm annehmen, dass Aristoteles um so mehr auch bei jenen Anführungen das Buch meint, welches ursprünglich an der Stelle eben von Met. Δ stand oder stehen sollte, und dass bei den obigen dringenden Verdachtsgründen gegen die Schrift vom Guten die nach jenen Versicherungen Alexanders auch in ihr enthaltene διαίρεσις τῶν ἐναντίων nur aus ächt aristotelischen Aeusserungen nebst eigenen Zusätzen des Urhebers zusammengeflickt war. Ob die Gründe für die Einerleiheit dieser Schrift mit der von der Philosophie oder für die Verschiedenheit beider, für welche letztere sich auch Rose[732]) ausspricht, schwerer wiegen, können wir hier für unsere Zwecke unentschieden lassen, genug, dass in beiden Fällen die Aechtheit dieses Werkes oder dieser Werke zum Mindesten gerechten Bedenken unterliegt. Minder Entscheidendes lässt sich gegen die Schrift über die (platonischen) Ideen einwenden, aus welcher Alexander mehrere Beweise für die Ideenlehre anführt, welche

XIII b. Die verlorene Schrift des Aristoteles über die (platonischen) Ideen.

727) Wie Rose a. a. O. S. 104 ff. thut.

728) a. a. O. S. 126.

729) Denn dass der Commentar vom sechsten Buche an vielmehr von einem Späteren, dem Michael von Ephesos, wenn auch unter vorwiegender Benutzung des wirklichen Alexander, herrührt, darüber s. bes. Rose a. a. O. S. 146 ff.

730) S. die Nachweise bei Bonitz a. a. O. II. S. 177 f.

731) Vgl. Bonitz a. a. O. II. S. 477.

732) a. a. O. S. 84.

sich zum Theil in dieser Gestalt in den platonischen Dialogen nicht finden, aber von Aristoteles Met. I, 9. 990 b kurz berührt und beurtheilt werden[733]) und auch in der weitern von Alexander gegebenen Ausführung dem Geiste dieser Lehre ganz entsprechend sind[734]). Dieselben müssen hiernach gleichfalls den platonischen Vorträgen angehört haben, und da sich dennoch in ihnen die unterscheidende Eigenthümlichkeit dieser späteren Lehrform nicht verräth, so erhellt hieraus, dass Platon auch bei ihr die Ideen noch immer als das allein wahre Sein festzuhalten suchte. Im Uebrigen aber wird man es unter diesen Umständen gerechtfertigt finden, wenn wir uns für ihre Darstellung lediglich an die Angaben in den auf uns gekommenen aristotelischen Schriften gehalten haben und halten werden, dagegen die der Commentatoren aus verloren gegangenen auf sich beruhen lassen, um so mehr da dieselben, wo sie nicht Abweichendes und mithin Unrichtiges enthalten, zu den erstern nichts wesentlich Neues hinzufügen.

Aus der unbestimmten Zweiheit entsteht nun zunächst durch ihre Verbindung mit dem idealen Eins die ideale Zwei und durch die Verbindung mit dieser sodann die ideale Vier, durch die mit dieser wieder die ideale Acht u. s. w., Alles natürlich nicht so, dass nun z. B. die ideale Zwei ein Theil der idealen Vier würde, — denn die intelligiblen Zahlen sind ja ἀσύμβλητοι — sondern nur so, dass die letztere aus der idealen und der unbestimmten Zwei erzeugt wird, Met. XIII, 7. bes. 1080 a, 14 f. 21 f. 1081 b, 4 ff. 21 ff. 1082 a, 33 ff. Etwas Klares scheint sich freilich Platon bei diesem letzteren Ausdrucke selbst nicht gedacht zu haben, s. Met. XIV, 5. 1092 a, 21 ff.[735]). Nach Met. XIV, 4. i. A. könnte man mit Brandis[736]) glauben, dass er den ungeraden Idealzahlen keine

XIV. Ableitung der Idealzahlen aus der Elementen.

733) Daher ist dieser Umstand keineswegs, wie Bournot a. a. O. S. 4 ff. meint, durch den von ihm gegebenen Nachweis, dass in dieser Schrift auch die Argumente von Platonikern, wie z. B. Eudoxos, dargestellt und beurtheilt waren, erledigt.

734) S. dieselben bei Brandis *De perd. Arist. libr.* S. 14 ff. u. Zeller Plat. Stud. S. 232 ff. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 189 f. 2. A. II. S. 416. Vgl. Bonitz a. a. O. II. S. 110 ff.

735) Vgl. Brandis Rhein. Mus. 1828. S. 575. Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 213. 2. A. II. S. 433 f. Anm.

736) a. a. O. S. 574 f. Anders Gr.-röm. Phil. II a. S. 313, wo aber die Behauptung, Platon scheine die idealen Zahlen abzuleiten nicht unternommen zu haben, gleichfalls dem Obigen widerspricht.

ähnliche Erzeugung zuschrieb und sie nicht aus dem Grossundkleinen hervorgehen liess. Allein dies würde nicht bloss mit allem Früheren in Widerspruch stehen, sondern es ergiebt sich namentlich aus XIII, 7. 1081 a, 21 ff. 8. 1083 b, 37 ff. auch ausdrücklich, dass alle idealen Zahlen aus beiden Elementen, dem Eins und der unbestimmten Zweiheit, entspringen sollen. Jene Stelle besagt daher entweder nur, dass die erste ungerade Zahl, das Eins, eben weil sie mit jenem erstern Element zusammenfällt, also gerade die Wurzel des Ungeraden, nicht abgeleitet wurde[737]), oder dass ein wirklicher Herleitungsversuch aus den beiden Elementen nur an den geraden Zahlen gemacht ward[738]). Auch bei diesen geschah es indessen nur bis zur Zehn[739]), Met. XII, 8. 1073 a, 18 ff. XIII, 8. 1084 a, 12 ff. Phys. III, 6. 206 b, 27 ff.[740]). Dass übrigens diese Entstehung oder Erzeugung der Idealzahlen keinen zeitlichen, sondern nur einen logischen Sinn hat und der Ewigkeit der Ideen keinen Abbruch thun sollte, ergiebt sich aus dem eben (S. 539.) Bemerkten, so wie daraus, dass ja auch noch das Mathematische für ewig gilt (S. 516 f.).

XV. Fünfte und sechste Abweichung: keine Ideen des Relativen und Negativen und keine von Kunstproducten.

Nicht bloss giebt es nun aber nach Platons Vorträgen keine besonderen Ideen von Zahlen, sondern eine fünfte und sechste Abweichung von seinen Schriften ist es, dass er auch von Verhältnissbegriffen wie vom Negativen und dass er auch von Kunstproducten keine Ideen mehr annahm. Aus seinen Beweisen für die Ideenlehre, sagt Aristoteles Met. I, 9. 990 b, 9—14. (XIII, 4. 1079 a, 6—10), würde folgen, dass es auch Ideen des Negativen (*τῶν ἀποφασέων*) gebe, eine genauere Beweisführung würde ferner nach Z. 15 f. (1079 a, 11 ff.) auch auf Ideen des Relativen (*τῶν πρός τι*) leiten, und doch setzt er sie nicht[741]). Es ent-

737) Zeller Phil d. Gr. 1. A. II. S. 217. Anm. 2. A. II. S. 447 f. Anm. 8. Bonitz a. a. O. II. S. 584. Vgl. auch Met. XIII, 8. 1083 b, 32 ff. und dazu Bonitz a. a. O. II. S. 556.

738) Zeller Plat. Stud. S. 255 f. Anm.

739) Wie Trendelenburg *Plat. de id. et num. doct.* S. 82 f. und Bonitz a. a. O. II. S. 558 meinen, mit Rücksicht auf das dekadische System der gewöhnlichen Zahlen.

740) Zeller Plat. Stud. S. 242. Phil. d. Gr. am eben angef. O. Brandis Gr.-röm. Phil. II a. S. 318. (anders Rhein. Mus. 1828. S. 572: „für Idealzahlen hielt Platon nur die zehn ersten“, und buchstäblich lautet allerdings der Bericht auch so, s. aber Bonitz a. a. O. II. S. 558).

741) Anders deutet freilich Ebben a. a. O. S. 96—98 diese zweite

steht Vieles, so heisst es endlich 991 b, 6 f (XIII, 6. 1080 a, 4 ff.), wie z. B. ein Haus und ein Ring, wovon doch wir (Platoniker) keine Ideen anerkennen. Unter dem Relativen führt Alexander mit Recht das Gleiche als Beispiel auf, gerade eine Idee des Gleichen nimmt nun aber Platon — neben Ideen anderer Verhältnissbegriffe, Phäd. p. 96. D f. 100 ff. (s. Thl. I. S. 453), Rep. V. p. 479. — ausdrücklich Phäd. p. 74 f. an; eben so ist im Sophisten das relative Nichtsein ohne Zweifel als Idee zu fassen (s. Thl. I. S. 306 f.), und Ideen des Tisches, Bettes, der Weberlade kommen Rep. X. p. 596 f. (s. o. S. 251—264.) und Krat. p. 389. B. vor[742]). Um so weniger ist aber auch hier wieder ein Missverständniss des Aristoteles und des Verfassers vom dreizehnten Buche der Metaphysik, sondern wiederum nur die Ungenauigkeit anzunehmen, dass sie die Thatsache, Platon habe von jenem Allen keine Ideen gelehrt[743]), nicht auf seine spätere Philosophie beschränken[744]).

Dass nun auch die mathematischen Zahlen aus dem Eins und der Materie hervorgehen, Met. XI, 2. 1060 b, 6 ff. I, 6. 988 a, 34 ff. vgl. XIV, 1. 1087 b, 7 ff.[745]), versteht sich von selbst; wie dies aber im Unterschiede von den Ideen geschieht, XVI. Ableitung der mathematischen und sinnlichen Dinge.

Stelle, indem er sich darauf beruft, dass hier nicht ὧν οὔ φαμεν εἶναι εἴδη, sondern εἶναι καθ' αὐτὸ γένος stehe. Von solchen Dingen, *quarum non est per se genus*, soll also nach ihm Aristoteles sagen, kann es nach der Natur der Sache auch keine Ideen geben, und dennoch nimmt Platon solche an. Allein der Nom. Plur. φαμεν kann hier nichts Anderes bezeichnen, als an den beiden andern Stellen, und es muss folglich Etwas dadurch ausgedrückt werden, was den Platonikern eigenthümlich ist und nicht was alle vernünftigen Leute mit ihnen annehmen.

742) Bonitz a. a. O. II. S. 118 f. bestreitet freilich, dass es dem Platon an diesen ganz populär gehaltenen Stellen mit der Annahme solcher Ideen Ernst ist.

743) Den Ausdruck „überhaupt nur Ideen von Naturgegenständen" (Met. XII, 3. 1080 a, 18: εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει) kann ich mir indessen auch so nicht mit Zeller (s. flgde Anm.) aneignen, denn auf die Ideen des νοῦς, der ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις (s. u.) passt diese Bezeichnung denn doch nicht.

744) Vgl. zu diesem ganzen Absatz bes. Zeller Plat. Stud. S. 231 f. 261 f. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 444 f. 616.

745) Zeller Plat. Stud. S. 235 f. Wohl an allen diesen Stellen tritt aber der S. 531 vorgesehene Fall ein, dass hier zugleich die idealen Zahlen verstanden sind (vgl. Anm. 1653 und 1788): so viel muss ich Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 483 f. Anm. und Brandis Gr.-röm. Phil. S. 308 mit Anm. pp zugeben.

darüber hatte Platon keine Bestimmungen getroffen, Met. XIV, 3. 1091 b, 32 ff. Hinsichtlich der Ableitung der geometrischen und physischen Dinge aber ist zuvörderst die schon mehrfach berührte Stelle *De. an.* I, 2 genauer zu besprechen[746]). Denselben Gedanken, wie im Timäos, von der Erkenntniss und Anschauung des Gleichen durch Gleiches vermöge der Gleichheit der Elemente, aus denen die erkennende und anschauende Seele und aus denen die zu erkennenden und anzuschauenden Gegenstände bestehen, habe Platon in seinen Vorträgen dadurch ausgedrückt, dass er die Idee des Lebendigen (*αὐτὸ τὸ ζῷον*, vgl. Tim. p. 28. C. 30. C. 39. E. und dazu oben S. 344 ff. 376. 379 ff. 388 ff.) aus dem idealen Eins und der idealen Länge, Breite und Tiefe (s. S. 532.) sich bilden liess, *τὰ δ' ἄλλα* (nämlich offenbar *ζῷα*), d. h. nach Tim. (a. a. O. O.) wahrscheinlich die unter ihr befassten Ideen der besonderen lebenden Wesen, *ὁμοιοτρόπως* „in entsprechender Weise". D. h. mit andern Worten, da die allgemeine Idee des *ζῷον* nach dem Tim. die des Weltganzen ist: die besonderen *ζῷα* innerhalb desselben sind Mikrokosmen, sie alle tragen, aber in absteigender Stufenfolge der Vollkommenheit von den Gestirnen bis zu den Pflanzen hinab, dieselben Elemente alles Daseins und in derselben Weise in sich, wie das beseelte Weltall selbst, ganz die gleiche Lehre wie schon in jenem Dialog[747]). Die einzige Abweichung, welche Statt findet, wenn anders wir S. 345 richtig vermuthet haben, dass dort die Idee des *ζῷον* mit der des Guten zusammenfällt, ist sehr erklärlich. Denn dort ist die letztere noch das einzige Princip der Ideen, hier tritt zu ihr oder dem Eins noch das Grossundkleine als ein zweites hinzu, welches in den Ideen der drei Dimensionen selbstverständlich das vorwiegende ist, und sehr richtig bemerkt überdies Zeller, dass

---

746) Das von den Auslegern des Aristot. zur Erklärung derselben Beigebrachte findet man bei Brandis *De perd. Aristot. libr.* S. 48 ff. und Trendelenburg z. d. St. (S. 220 ff.). Von Neueren giebt es vielfache Deutungsversuche: Brandis am eben angef. O. Rhein. Mus. 1828. S. 568 ff. 583 ff.. Gr.-röm. Phil. II a. S. 319 f. vgl. 313. Trendelenburg *Plat. de id. et num. doct.* S. 85 ff. und am eben angef. O. Bonitz *Disputt. Platon.* S. 79 ff. Stallbaum *Plat. Parm.* S. 280 f. Zeller Plat. Stud. S. 227 f. 237 ff. 242 f. 254. 271 ff. und mit wesentlichen Veränderungen Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 481 ff. Anm. 3. Eine kritische Uebersicht derselben und Darlegung des Verhältnisses meiner eignen Ansicht zu ihnen bleibt vorbehalten.

747) Bis hieher stimme ich ganz mit Zeller überein.

die Bildung des *αὐτὸ τὸ ζῶον* aus dem Eins einerseits und diesen letzteren andererseits zunächst wohl nicht die von Aristoteles ihr untergelegte Bedeutung hat, sondern sich vielmehr ursprünglich aus der einfachen Erwägung ergab, dass, eben so wie die lebendigen Wesen der Erscheinungswelt „aus Seele und Leib zusammen„gesetzt sind, so auch in der Idee derselben ein der Seele und ein „dem Leibe Entsprechendes sein müsse." So liefert uns denn diese Stelle noch einen Beitrag für die Ableitung der Ideen aus den Elementen, aber für die des beseelten Körpers als Erscheinungsdings gewinnen wir aus ihr Nichts.

Noch auf eine dritte Art, fährt nun aber Aristoteles in eben dieser Stelle fort, habe Platon denselben Gedanken ausgedrückt, nämlich dadurch, dass er den *νοῦς* als das Eins, die *ἐπιστήμη* als die Zwei, „da sie (in gerader Linie fortschreitend) immer nur auf „Eins gerichtet sei (*μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν*), die (von der geraden Li„nie so vielfach abgleitende) Vorstellung als die Zahl der Fläche „und die sinnliche Wahrnehmung als die Zahl des Körpers be„zeichnete"[748]). Erläuternd setzt dann Aristoteles noch hinzu, dass unter diesen Zahlen die Ideen selbst zu verstehen seien. Und in der That, wenn wir aus anderer Quelle[749]) erfahren, dass Speusippos die Gleichsetzung des *νοῦς* weder mit dem Eins noch mit dem (höchsten) Guten gelten lassen wollte, so kann dies nur so verstanden werden, dass er damit gegen Platon Einspruch erhob[750]), und daraus folgt denn weiter, dass es dem letzteren auch nicht um eine blosse Vergleichung der *ἐπιστήμη* mit der idealen Zwei u.s.w. zu thun war[751]), sondern dass diese ihm wirklich die Idee der *ἐπιστήμη*, so wie die ideale Drei die der Vorstellung und Vier der Wahrnehmung bezeichnete. So gewinnen wir denn hier noch eine erwünschte Aufklärung über die Bedeutung der vier kleinsten Idealzahlen als der vier höchsten Ideen. Als diese letztern sind nun diese vier Elemente des Seelenlebens[752]) aber zugleich die obersten

---

748) Ich bediene mich hier der Ausdrücke von Brandis Gr.-röm. Phil. II a. S. 319 f.

749) Stob. Ekl. I, 58.

750) Krische Forschungen S. 256. Dies gesteht Zeller selbst Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 453. Anm. 2 als richtig zu.

751) Wie Zeller Plat. Stud. S. 273 f. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 482 Anm. meint.

752) Als Elemente des Seelenlebens müssen sie in den wahrscheinlich

Principien der Dinge: so haben wir auch hier die geistige Erfassung des Gleichen durch Gleiches. Ausserdem giebt uns nun diese Stelle aber durch die Bezeichnung der idealen Zwei als Zahl der Linie, Drei der Fläche, Vier des Körpers (vgl. Met. XIII, 8. 1084 a, 37 ff.) allerdings auch noch einen Wink für die Ableitung der geometrischen Grössen. Allein wir haben S. 528. 529 gesehen, dass nach den sonstigen eignen Angaben des Aristoteles die Zwei als Zahl der Linie nur von denjenigen Platonikern bezeichnet ward, welche die ideale Zahl in die mathematische aufhoben[753]), und eine solche Auffassung der idealen Zwei, also der zweithöchsten Idee, als Idee der Linie verträgt sich ja auch durchaus nicht mit Dem, was wir über die Stellung der Idealprincipien des Geometrischen bei Platon gleichfalls bereits S. 532 aus Aristoteles selber ersehen haben. Ist vollends die Deutung (S. 521 f.) der ἐπιστήμη auf das mathematische Wissen richtig, so ist erst recht nicht zu begreifen, wie die Idee derselben zugleich Idee bloss der Linie sein könnte. Indessen Met. XIV, 3. 1090 b, 20 ff. klärt uns darüber auf, in wie fern dennoch jene Bezeichnungen möglicherweise auch von Platon selber gebraucht werden konnten. Die Anhänger der Ideenlehre, heisst es hier, bilden die Grösse aus der Materie und der Zahl, aus der Zweiheit die Längen, aus der Dreiheit vielleicht die Flächen und aus der Vierheit oder auch aus anderen Zahlen die Körper. Hier zeigt nun freilich schon die Ausdrucksweise selbst, dass die Ansichten Platons und die seiner Schüler in Bausch und Bogen zusammengefasst werden, aber gerade diese Verallgemeinerung lässt auch nicht zu, den Ersteren ganz von dieser Ableitungsart auszuschliessen. Alles kommt wohl in Uebereinstimmung, wenn man annimmt, dass er vielleicht die Idee der Linie aus der idealen Zwei und der Idee der Länge, die der Fläche aus der Drei und den Ideen der Länge und Breite, die des Körpers endlich aus der Vier und denen aller drei Dimensionen und die mathematischen Linien, Flächen und Körper aus ihren Ideen und der Materie sich bilden liess. Wie dem aber auch sein mag, da er eigne Idealprincipien des Geometrischen annahm, so kann er schwerlich zu Denen

---

verderbten Worten εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit Z. 16 ff. lehrt, bezeichnet sein.

753) Dies und das Folgende gegen Zeller Phil. d. Gr. am eben angef. O. und II. S. 616 f. Anm. 6. und bes. Plat. Stud. S. 237 f. und Braudis an den vorhin angef. St.St.

gehört haben, welche den Unterschied der Linien, Flächen und Körper nur aus den verschiedenen Arten des Grossen und Kleinen, dem Langen und Kurzen, Breiten und Schmalen, Hohen und Niedrigen, abzuleiten wussten, Met. I, 9. 992 a, 10 ff. XIII, 9. 1085 a, 7 ff.[754]), denn diese verschiedenen Arten konnten ja für ihn aus dem Grossundkleinen selber nur durch dessen Verbindung mit jenen verschiedenen geometrischen Idealprincipien hervorgehen.

XVII. Siebente Abweichung: verändertes Verhältniss der Ideen zu einander und veränderte Auffassung der höchsten Ideen.

Als eine siebente Abweichung von der ursprünglichen Ideenlehre haben wir es nun aber hiernach zu verzeichnen, dass im Staat VI. p. 507 ff. die Idee der Intelligenz und die des Seins, einander nebengeordnet, als die höchsten Ideen nächst der des Guten auftreten (s. o. S. 195 f.), während es hier im Systeme der Idealzahlen keine nebengeordneten Ideen geben kann, sondern jede grössere Idealzahl jeder kleineren untergeordnet und die Idee des Guten zugleich die absolute Intelligenz ist. Und beachtet man, wie hier die Ideen der verschiedenen Wissensstufen wenigstens mittelbar auch die der verschiedenen Daseinsstufen sind, so wird es wahrscheinlich, dass auch von dem Sein im Allgemeinen eben so wie von der Intelligenz schlechthin hier keine besondere Idee mehr zugelassen wird, sondern dass auch diese vielmehr gleichfalls mit dem Idealeins selber unmittelbar zusammenfliesst.

XVIII. Achte Abweichung: untheilbare Linien statt der untheilbaren Flächen.

Warum nun aber in allen obigen Berichten von der Entstehung des Punktes gar Nichts gesagt ist, erhellt aus Met. I, 9. 992 a, 19 ff.[755]). Platon hielt denselben nicht für etwas Wirkliches, sondern für eine blosse mathematische Hypothese und setzte als Ursprünge (ἀρχαί) der Linien selber schon untheilbare Linien, vgl. Met. XIII, 8. 1084 b, 1.[756]). Wir haben darin eine achte, obwohl geringere Abweichung von der in seinen Schriften dargestellten Lehre: im Timäos sind schon die Elementarflächen

---

754) Dies giebt auch Brandis Gr.-röm. Phil. II a. S. 314 selber zu.

755) Vgl. bes. Zeller Plat. Stud. S. 238 f.

756) Wie dies auch Zeller, der am eben angef. O. Anm. 3 nur eine von Aristot. gezogene Consequenz hierin erblickte, jetzt Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 617. Anm. Schwegler und Bonitz z. d. St. und Brandis Gr.-röm. Phil. II a. S. 313 f. mit Anm. zz einräumt. Brandis selbst geräth aber dabei mit sich selber in Widerspruch, s. Anm. 1780 und bes. 1789. — Dass dies übrigens ausdrücklich in Platons mündlichen Vorträgen und nicht in seinen Schriften geschah, schliesst Trendelenburg *Plat. de id. et num. doctr.* S. 66 mit Recht aus dem Ausdruck *πολλάκις ἐτίθει* und zumal aus dem Imperfectum, vgl. S. 535.

Atome, und p. 53. D. wird, wenn unsere Auslegung (S. 416) richtig ist, angedeutet, dass das Zurückgehen auf die Linien als deren Elemente und die Punkte als die der Linien die Auflösung in die Punctualität des μὴ ὄν oder des leeren Raumes vollziehen hiesse, so dass eben Punkt und Linie nichts Wirkliches, sondern nur mathematische Abstraction sind. Hier geht nun aber Platon wirklich bis auf die Linien zurück und beschränkt — ungleich folgerichtiger — den letzteren Satz auf die Punkte.

XIX. Platons διαιρέσεις. Dies führt uns nun aber wieder darauf, dass Platon auch von den eigentlich so genannten, von den physikalischen Elementen abweichend in seinen Vorträgen handelte. Während er im Timäos die gewöhnlichen vier, Feuer, Luft, Wasser und Erde, festhält, so nahm er in seinen „Eintheilungen" nur zwei und ein drittes, mittleres als Mischung an, *De gen. et corr.* II, 3. 330 b, 15 f. Schon Brandis[757]) deutete diese „Eintheilungen" (διαιρέσεις) auf mündliche Vorträge, Trendelenburg[758]) dagegen versteht die Elemente der Weltseele in Tim. p. 35; allein im ganzen Zusammenhang dieser aristotelischen Stelle ist nur von physikalischen Elementen die Rede. Alexander[759]) sprach sich unter drei verschiedenen Möglichkeiten für die aus, dass die Begriffstheilungen im Sophisten gemeint seien, und Bournot[760]) glaubte in der That diese Anführung auf p. 242. C. dieses Dialogs beziehen zu dürfen, wo aber doch nicht eine eigne Ansicht Platons dargestellt wird[761]) und die wirklich dargestellte fremde Ansicht weit unbestimmter als bei Aristoteles lautet. Eine andere Möglichkeit, sagte Alexander nach Philoponos Angabe, sei, eine platonische Schrift unter diesem Titel zu verstehen, und es gebe eine solche, aber sie sei unächt. Philoponos selbst bestreitet nun freilich das Vorhandensein einer solchen pseudoplatonischen Schrift, aber ihn widerlegt der dreizehnte pseudoplatonische Brief p. 360 B.[762]). Vielleicht war sie aber zu seiner Zeit allerdings nicht mehr vor-

757) *De perd. Aristot. libr.* S. 12.

758) a. a. O. S. 19.

759) Bei Philoponos z. d. St. f. 50 b., dessen Bemerkungen Brandis am eben angef. O. Anm. 17 vollständig mittheilt.

760) a. a. O. S. 11.

761) Wie dies im Allgemeinen schon Philoponos bemerkt.

762) Bournot a. a. O. S. 10. Vgl. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 320. Anm. 2.

handen, und Philoponos fand sie auch nur bei Alexander erwähnt, indem er andere Anführungen, wie z. B. eben die letztgenannte, übersah. So bleibt denn noch die dritte von Alexander offen gelassene Möglichkeit, dass mündliche Vorträge Platons gemeint seien, welche Aristoteles selber aufgezeichnet habe. Dass es eine solche Sammlung von Eintheilungen aus denselben unter Aristoteles Namen wirklich gab, wird nun auch anderweitig bezeugt[763]), und Diogenes von Läerte[764]) theilt uns noch Mehreres aus derselben mit. Jedenfalls muss nun aber doch Alexander in ihr Nichts gefunden haben, was jener Anführung entsprach, da er sich vielmehr für die erstgenannte Möglichkeit entschied, und wenigstens gegen das, was Philoponos aus dieser Sammlung herbeizieht, die drei Elemente seien das Grosse und das Kleine und das Mittlere zwischen Beiden (*τὰ μεταξὺ τούτων*), gilt das Gleiche wie gegen Trendelenburgs Auffassung[765]). Will man also nicht etwa annehmen, diese *διαιρέσεις* seien gleichfalls gefälscht, aber es hätten einst auch ächte existirt, die aber schon vor Alexander verloren gegangen waren, so bleibt mit Wahrscheinlichkeit nur übrig, dass Aristoteles entweder eine solche Sammlung eines andern platonischen Schülers — auch von Speusippos und Xenokrates werden *διαιρέσεις* erwähnt — oder aber mündliche Lehren Platons, die sich auch nur mündlich fortgepflanzt, im Sinne hat. Nun wird *de part. an.* I, 2. 642 b, 10 ff. eine Eintheilung der Thiere in Wasser- und Landthiere getadelt, vermöge deren denn die Vögel in zwei ganz verschiedene Thierclassen auseinandergerissen werden, und das Buch oder die Bücher, in denen sie sich findet, als *αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις* ohne Hinzufügung des Verfassers bezeichnet. Dazu stimmt nun allerdings Soph. p. 219 f. nicht ganz[766]), denn hier werden die Thiere in Schwimm- und Landthiere und die erstern wieder in gefiederte oder Vögel und in unbefiederte oder eigentliche Wasserthiere gegliedert. Noch weniger unmittelbar passt Staatsm. p. 263 f. Hier werden die Thiere in solche eingetheilt, die in Herden, und in solche, die nicht in Herden leben,

763) S. die Stellen bei Zeller am eben angef. O.

764) III, 80 ff.

765) Auffallenderweise stimmt auch Brandis *De perd. Aristot. libr.* S. 38 f. dem Philop. bei. — Gegen das Urtheil von Suckow a. a. O. S. 95 ff. über diesen ganzen Bericht des Philop. habe ich Jahns Jahrb. LXXI. S. 641 f. das Nöthige bemerkt. S. jedoch Anm. 1769.

766) Wie Zeller am eben angef. O. richtig bemerkt.

erstere dann wieder in die zahmen und wilden, die zahmen endlich in Wasser- und Landthiere, und zwar so, dass die zahmen Vögel in die letztere Classe gehören. Allein Aristoteles ist öfter in seiner Berücksichtigung platonischer Stellen nicht allzu genau, und wenigstens der eigentliche Kern seines Tadels findet auf diese scherzhaften Eintheilungen völlig seine Anwendung. Sind sie also dort gemeint[767]), so unterscheidet er an dieser Stelle ausdrücklich die Eintheilungen in Platons Schriften von denen in seinen Vorträgen[768]), und wenn auch aus dem Zusatze *αἱ γεγραμμέναι* dann noch nicht mit Nothwendigkeit folgt, dass die letztern überhaupt nicht aufgeschrieben waren, so ist dies doch bei der Allgemeinheit dieser Anführung ohne Platons Namen die bei Weitem zulässigere Annahme. Denn dass die angeblich aristotelische Sammlung unter diesem Titel gleichfalls unächt war, ersieht man schon daraus, dass dem Platon in ihr bereits Gedanken zugeschrieben wurden, welche zu den allereigenthümlichsten des Aristoteles gehören, namentlich die Unterscheidung eines theoretischen, praktischen und poietischen Wissens[769]). Und überhaupt ist in Allem, was Diogenes aus ihr berichtet, Nichts enthalten, was sich nicht aus Stellen platonischer Werke und eignen wohlfeilen Zuthaten zusammenstoppeln liess. Vielleicht hat eben erst die missverstandene aristotelische Stelle *De gen. et corr.* II, 3 den Anstoss zu dieser Fälschung so wie *De an.* I, 2 zu der des Buches *περὶ φιλοσοφίας* gegeben.

XX. Neunte Abweichung: Aufgebung der geometrischen Construction der physikalischen Elemente.

Nun führt freilich auch die Vierheit der Elemente im Timäos auf eine Zweiheit zurück, indem gegenüber denen der Erde die Atome oder Elementardreiecke von Feuer, Luft und Wasser dieselben sind (s. S. 415 ff.). Aber irgend Etwas, was sich auf ein drittes, mittleres und gemischtes Element zwischen den zwei anderen deuten liesse, ist dort nicht vorhanden, und so ergiebt sich uns denn hier als eine neunte und erheblichere Abweichung die Aufgebung jener geometrischen Construction der Elemente, welche der Timäos enthält, in Platons Vorträgen.

---

767) Wie dies auch Hermann Gesch. u. Syst. S. 594. Anm. 224 und Bournot a. a. O. S. 12 (mit Anm. 41) annehmen.

768) Nach der richtigen Bemerkung von Hermann am eben angef. O.

769) Dass Suckow am vorhin angef. O., der so viele ächt platonische Schriften verwirft, sie dennoch für ächt hält, kann uns dabei nicht stören, ich hätte nur in meiner angef. Rec. bereits die Unächtheit ausdrücklich behaupten sollen.

XXI. Widersprüche in den aristotelischen Berichten.

Fassen wir nun alle diese Abweichungen zusammen, so bringt nicht bloss jede derselben für sich so viele, zumeist schon von Aristoteles hervorgehobene Schwierigkeiten mit sich, sondern sie stehen auch unter einander nur theilweise im Einklang, theilweise aber auch in einem solchen, abermals vielfach schon von Aristoteles richtig erkannten Widerspruch, dass man schwer begreift, wie Platon dazu kommen konnte, sie an die Stelle der ursprünglichen Bestimmungen seines Systems zu setzen. Um hier zu dem von Aristoteles bereits Bemerkten nur noch einige Hauptpunkte hinzuzufügen, gerade je strenger Platon die Materie auf den blossen Raum zurückführte, um so mehr, sollte man denken, hätte er an der geometrischen Construction der Elemente oder der Zurückführung des physikalischen Körpers auf den bloss geometrischen festhalten müssen, um so weniger also die Sinnendinge als eine gesondert für sich bestehende Classe neben die mathematischen Grössen setzen dürfen[770]). Und wo bleiben bei jener Dreitheilung des Daseins in Ideen, mathematische und sinnliche Dinge die Seelen der Welt, der Gestirne, der Menschen u. s. w.? Oder gehören sie hier nunmehr, was wir für das ursprüngliche System geleugnet haben (S. 325. 356 f.), wirklich in die zweite Classe? Jedenfalls nicht zur geometrischen Abtheilung, wenn doch in der Idee des ζῷον vielmehr die ideale Körperlichkeit durch die Zuthat der Ideen der drei Dimensionen zu dem intelligiblen Eins erzeugt wird. Wie hätte überdies der Verfasser des dreizehnten Buches der Metaphysik sonst wohl so gegen Platon argumentiren können, wie er 2. 1077 a, 14—36 thut, wie hätte er namentlich Z. 33 einfach behaupten können, das Geometrische könne doch unmöglich als Seele betrachtet werden, ohne auch nur mit einem Worte anzudeuten, dass Platon dies dennoch wirklich gethan habe, und die Unhaltbarkeit dieser Ansicht darzuthun! Also könnte die Seele nur noch Zahl oder Harmonie sein. Allein nachdem Aristoteles *de an.* I, 2 die obigen Aussagen über Platon gemacht hat, fährt er unmittelbar fort, Einige hätten die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl bestimmt, unter diesen Einigen müssen also Andere verstanden sein, und gesetzt selbst, Platon selber hätte die Seele unbestimmter als Zahl gefasst, kaum würde dies doch hier Aristoteles anzudeuten unterlassen haben. Und wenn er Polit. VIII, 5. z. E.

770) Vgl. Ueberweg a. a. O. S. 62. Anm. 22.

zwischen Denen unterscheidet, welche die Seele als Harmonie, und welche sie nur als Trägerin der Harmonie aufgefasst, so kann schwerlich unter den Erstern Jemand anders, als die Pythagoreer, und unter den Letzteren, als Platon verstanden sein. Die Wahrscheinlichkeit ist also auch gegen diese Annahme[771]). Was nun aber das Wichtigste ist, wenn die Materie schon in den Ideen sein soll, wo bleibt da der Unterschied derselben von den Erscheinungsdingen? Man müsste denn mit Weisse[772]) annehmen, dass das Eins, in jenen das Beherrschende und Umschliessende der Materie, in diesen von ihr überwältigt und umschlossen sei, wo denn aber zur Erklärung dieser Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses der Principien Nichts übrig bleibt, als „sich auf einen nicht weiter zu erklärenden Abfall eines Theils der „Ideen zurückzuziehen[773])". Es ist dies nun bekanntlich wirklich die Lehre des Gnosticismus, dieses merkwürdigen und allerdings mit mancherlei wunderbaren Reizen ausgestatteten Bastards, welchen Christenthum und Platonismus mit einander erzeugt haben, aber diese Vorstellung auch schon dem letzteren selbst ohne jegliche Spur historischer Ueberlieferung zuzuschreiben, diesen Versuch muss eine besonnene Forschung ohne Weiteres zurückweisen. Der Widerspruch, dass die Ideen räumlich und unräumlich zugleich sein müssten (s. S. 513.), ist überdem hiedurch nicht gehoben.

XXII. Ansichten der Neuern über die aristotelischen Berichte und die in ihnen dargestellte spätere Lehrform Platons. a. Weisse.

Man kann sich kaum des Gedankens erwehren, dass ein Theil dieser Widersprüche und namentlich der letzte vielmehr auf Rechnung des Berichterstatters mit Zeller[774]), welchem Bonitz[775]) folgt, zu setzen seien. Wohl werde Platon, so meint der

b. Zeller (und Bonitz).

771) Selbst bei ihr würde übrigens die Annahme von Trendelenburg a. a. O. S. 84 und Brandis Rhein. Mus. 1828. S. 566 f., dass die harmonischen Zahlen im Tim. p. 35. B ff. bereits Idealzahlen seien, zu verwerfen sein. Es ist vielmehr klar, dass alle diese Zahlverhältnisse rein mathematische sind. S. im Uebrigen Zeller Plat. Stud. S. 265 f. Anm. 1.

772) *De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia*, Leipzig 1828. 8. S. 21. und an mehreren Stellen seiner Anmerkungen zu Aristot. Phys. und v. d. Seele, deren hauptsächlichste Zeller Plat. Stud. S. 293. Anm. 1. anführt.

773) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 477 vgl. 1. A. II. S. 238 f. Plat. Stud. S. 293 f.

774) Plat. Stud. S. 248—266. 291 ff. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 237 ff. 2. A. II. S. 475 ff.

775) *Aristot. Met.* II. S. 94.

Erstere, in seinen Vorträgen darauf aufmerksam gemacht haben, dass auch in den Ideen eine unbegrenzte Vielheit sei, es hindere Nichts anzunehmen, dass er dieselbe gleichfalls mit dem Namen des Unbegrenzten oder des Grossundkleinen bezeichnet habe, wie er ja auch schon Soph. p. 256. E. sage, dass des Nichtseins an jeder Idee unbegrenzt viel sei; „er möchte es endlich unterlassen, „neben der Analogie, welche so zwischen dem Sinnlichen und dem „Idealen Statt findet, ihren Unterschied ausdrücklich hervorzuheben", zumal der physische Theil seiner Lehre, welcher ihn hiezu hätte veranlassen müssen, in seinen Vorträgen wenig berührt worden zu sein scheint, denn Aristoteles hält sich für diesen fast ausschliesslich an den Timäos; unter diesen Umständen war hier ein Missverständniss wohl erklärlich und entschuldbar.

Diese Auffassung hat um so mehr für sich, da auch fast alle andern Ausleger davon ausgehen, dass das Grossundkleine in den Ideen von dem in den Dingen zu unterscheiden sei, nur dass sie diese Unterscheidung fälschlich dem Aristoteles selbst unterschieben. Die Materie sei auch in den Ideen, das soll nach Peter- c. Petersen.
sens[776]) ganz gezwungener Deutung nur bezeichnen, sie sei die nothwendige Offenbarungsform für die Ideen. Die Materie in den Ideen entspreche, so versichert Trendelenburg[777]), ge- d. Trendelenburg.
wissermassen dem θάτερον (des Soph. p. 256 ff.). Allein mit diesem Gewissermassen ist nicht geholfen, denn dies θάτερον ist nur relative, das Grossundkleine aber nach Hermodoros und Aristoteles absolute Negation. Dann sucht Trendelenburg[778]) gegen Brandis[779]) nachzuweisen, dass das letztere auch den Raum, aber in den Zahlen freilich wieder etwas Anderes, nämlich die Vermehrbarkeit und Theilbarkeit derselben ohne bestimmte Grenze bezeichne, und findet[780]) die Vermittlung zwischen Beidem darin, dass

776) Rhein. Mus. 1828. S. 547 ff. 557. S. dagegen Brandis ebendas. S. 586 f.

777) a. a. O. S. 52.

778) a. a. O. S. 56—64. 70.

779) *De perd. Aristot. libr.* S. 33. Brandis erklärt sich aber Rhein. Mus. 1828. S. 577 ganz hiemit einverstanden und die Polemik Trendelenburgs für ein vielleicht durch Undeutlichkeit des Ausdrucks an der erstern Stelle verschuldetes Missverständniss.

780) a. a. O. S. 65—67. Auch hierin stimmt Brandis Rhein. Mus. 1828. S. 584. Gr.-röm. Phil. II a. S. 314 bei.

die Einheit, räumlich angeschaut, zum Punkte (oder vielmehr nach Platon zur untheilbaren Linie) werde, Met. XIII, 8. 1084 b, 26 f. Allein aus den von ihm zu diesem Zwecke benutzten Stellen geht vielmehr, wie wir S. 509 ff. gesehen haben, hervor, dass es überall nur den Raum bezeichnet und also auch das Unbegrenzte in den Zahlen auf diesen zurückzuführen ist, wenn anders der Bericht des Aristoteles für vollständig treu gelten soll.

e Ueberweg. In dieser Ansicht Trendelenburgs liegen mehrfach bereits die Keime zu der Ueberwegs[781]). Nach ihm soll Aristoteles dem Platon nur eine generische Gleichheit der beiden Elemente, des Eins und des Unbegrenzten, in allen drei Classen des Daseins haben zuschreiben lassen wollen, daneben aber zugleich eine specifische Verschiedenheit derselben, so dass in den Ideen das Eins die Idee des Guten, in den Zahlen die Zahl Eins, im Geometrischen die Gesammtheit der arithmetischen Bestimmungen an den räumlichen Gebilden, im Sinnlichen endlich die bestimmten, mit demselben verwachsenen Qualitäten, das Unbegrenzte oder Grossundkleine aber in den Ideen das θάτερον oder die Verschiedenheit derselben von einander, im Arithmetischen die unbestimmte Zweiheit, im Geometrischen der Raum, in den Sinnendingen endlich die secundäre Materie (Tim. p. 30. A. 53. A f. 68. E ff.) sein soll. So fern nun Ueberweg dies System auch in Platons Schriften hineinträgt, haben wir uns bereits oben S. 324 f. 329 ff. hiegegen ausgesprochen. Aber auch mit Aristoteles Berichten vermögen wir es nicht zu vereinen. Dass zuvörderst die unbestimmte Zweiheit nicht die enge Bedeutung hat, auf welche sie hier beschränkt wird, ist S. 533 gezeigt. Ueberweg beruft sich zunächst auf Met. I, 6. 988 a, 10 f. 7. 988 b, 4 ff, nach welchen Stellen die Ideen Wesensursache für das Uebrige, das Eins aber für die Ideen selbst ist. Wäre das Eins, meint er, in allen Classen des Daseins dasselbe, so würde ja dies und nicht die Ideen Wesensursache auch für alles Uebrige sein. Allein 987 b, 18—20 lehrt ja deutlich, wie es gemeint ist: unmittelbar sind dies die Ideen, mittelbar in der That eben in Folge dessen das Eins. Ueberweg hat ferner ganz Recht darin, dass Phys. IV, 2. 209 b, 33 ff. das μεθεκτικὸν zunächst das die Ideen aufnehmende Princip bedeutet (s. S. 509 f.), aber wie Aristoteles daraus, dass Platon ein Anderes, welches an

781) a. a. O. S. 64 ff.

denselben Theil hat, räumlich sein lässt, ihm die Consequenz ziehen könnte, dass sie selber räumlich sein müssten, ist nicht abzusehen, es muss also, was Ueberweg selbst als eine Möglichkeit zugiebt, unter jenem Ausdruck zugleich das (das ἕν) Aufnehmende innerhalb der Ideen selbst verstanden sein. Wird ferner Met. I, 9. 992 a, 10 ff. XIII, 9. 1085 a, 7 ff. von verschiedenen Arten des Grossundkleinen gesprochen, so ist es einmal sehr fraglich, wie weit dies Platon selbst angeht, und sodann sind diese Arten nichts Anderes, als die concreteren Gestalten, welche die Materie durch die ihr bereits zu Theil gewordene Formung annimmt, (s. S. 544 f.), gerade wie im Philebos p. 24 f. (s. S. 19). Met. XIV, 3. 1090 a, 36 ff. sodann zeigt Aristoteles, Platon müsste folgerecht mehrere verschiedene Eins annehmen, mithin hat der Letztere seiner Meinung nach dies also gerade nicht gethan, die Worte aber, nach denen derselbe die Grössen aus einem andern Grossundkleinen herleitete, als die Zahlen, sind augenscheinlich verderbt und dürfen schwerlich in einer Weise verbessert werden, welche diesen allen sonstigen aristotelischen Erklärungen und eben jenem Umstande, dass Platon keine verschiedenen Eins setzte, widersprechenden Sinn befestigt. Ueberweg selbst erklärt auch diese Stelle für nicht entscheidend und legt vielmehr das Hauptgewicht auf Berichte der Commentatoren, von denen wir die auf die Schrift περὶ φιλοσοφίας sich stützenden bereits in ihrem sehr zweifelhaften Werthe dargestellt haben (S. 534 ff.), während man bei den übrigen immer nicht sicher weiss, wie weit sie die älteren Quellen, aus denen sie schöpften, mit eignen Zuthaten versetzen. Jedenfalls können sie für die Meinung des Aristoteles — und um diese handelt es sich ja zunächst nur — Nichts entscheiden. Und was sollten wir wohl von einem Schriftsteller denken, welcher uns schlechtweg erklärt (Phys. III, 4. 203 a, 9), das Unbegrenzte sei nach Platon sowohl in den Sinnendingen als auch in den Ideen, wenn er doch meinte, das in den letztern sei specifisch verschieden von dem in den ersteren! Und nicht minder schlechtweg erklärt er, nicht eine Art Materie oder Grossundkleines, sondern die Materie oder das Grossundkleine sei auch in den Zahlen (s. S. 541)[782]).

---

782) Man vgl. zu diesem ganzen Absatze Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 483 f. Anm. S. 616. Anm. 3.

XXIII. Gesammteindruck dieser spätern platonischen Lehre und ihrer Bedeutung für Platons philosophische Entwicklung.

Dies schliesst nun aber nicht aus, dass Ueberweg die wahre Meinung Platons, so weit wir uns dabei nur auf dessen späteres System beschränken, richtiger als Aristoteles aufgefasst haben könnte, und dass diese seine Auffassung zugleich zu der Zellers eine Ergänzung böte, welche uns an die des Aristoteles noch etwas näher heranführt und so dessen Missverständniss verkleinert. Und dies muss um so erwünschter sein, da die allem Anscheine nach vollständige Uebereinstimmung des Hermodoros mit letzterem auch in diesem Punkte (S. 515. 522 ff. mit Anm. 1671) ein allzu starkes Missverständniss anzunehmen nicht gestattet. Auch wir nämlich sind allerdings der Ansicht, und eben so fasst die Sache im Grunde auch Brandis[783]), dass das Eins wie das Unbegrenzte in den Ideen und in den Dingen bei Platon verschiedene Concretionsstufen desselben Princips waren, ja für das Unbegrenzte haben wir diese Auffassung sogar schon für sein ursprüngliches System in Anspruch nehmen zu müssen geglaubt (s. Thl. I. S. 346 ff. 350 f.). Das Versehen des Aristoteles besteht nicht darin, dass er eine auf blosser Analogie beruhende Namensgleichheit für Wesensgleichheit hielt, sondern nur darin, dass er über der Namens- und Wesensgleichheit die specifische Verschiedenheit übersah. Wenn Platon nach *de an.* I, 2 neben den höhern Ideen des Seelischen noch niedere des Körperlichen und als deren Voraussetzung Ideen der drei räumlichen Dimensionen annahm, so fasste er ja offenbar auch schon das Unbegrenzte der Ideen als Raum, aber freilich als eine ideale Räumlichkeit, auf[784]). Und das ist ja auch ganz natürlich: wie die Abstraction von der bloss relativen Position der Einheit in den Erscheinungsdingen zur absoluten in den Ideen, eben so muss dieselbe Abstraction von der absoluten Negation dieser Einheit dort zu der relativen hier als ihrem Princip hinaufführen. Die Eigenthümlichkeit dieser Abstraction beim Platon aber bringt es mit sich, dass nunmehr umgekehrt die Ableitung des Concreten nicht gelingen will[785]). Es scheint selbst,

783) Rhein. Mus. 1828. S. 576—582. Durchaus abweichend dagegen äussert er sich Gr.-röm. Phil. II a. S. 311 ff. 321 f. vgl. Anm. 1789.

784) Wie dies ja auch Zeller Plat. Stud. S. 254 selber zugiebt.

785) Das habe ich stets bereitwillig zugegeben und verstehe daher nicht, in wie fern dies Zeller Phil. d. Gr. 2. A. S. 479 Anm. 1 gegen meine Thl. I. S. 350 geäusserte Ansicht, dass das relative Nichtsein Princip des absoluten sei, geltend machen will. Etwas Anderes wäre es,

dass er den Raum als Element der arithmetischen Zahlen von dem Raum als Element der geometrischen Grössen keineswegs hinlänglich scharf unterschieden hat, denn selbst wenn die obige Vermuthung Trendelenburgs richtig ist, so lässt sie doch gerade die Hauptsache, wodurch denn die Umsetzung der Einheit zum Linienatom vor sich geht, unerklärt. Platon blieb in dieser Hinsicht wohl noch ganz in der Unklarheit der Pythagoreer stecken, welche ja den Raum als die allgemeine Form des Aussereinander zugleich auch als das die Zahlen Trennende ansahen[786]). Doch lässt sich ein stärkeres, auf eine solche wirkliche Ableitung des erscheinenden Daseins gerichtetes Bestreben darin nicht verkennen, wenn Platon sonach, anstatt, wie früher, besondere Ideen des Negativen anzunehmen, die absolute Position oder die Idee des Guten ihrer alleinigen Ursächlichkeit für die Ideen beraubte und die relative Negation neben ihr zum Element derselben machte — denn auf diese fünfte Abweichung reducirt sich sonach die erste — und die unbegrenzte Zahl auch der Ideen auf diese Weise stärker als früher betonte, wenn er durch die Darstellung der Ideen als Zahlen dieselben wenigstens den mathematischen Zahlen und so mittelbar doch auch der Körperwelt mehr anzunähern suchte, trotzdem dass der Art nach verschiedene Zahlen doch in Wahrheit gar keine Zahlen mehr sind[787]), und dass eingestandenermassen die Ableitung dieser idealen Zahlen aus dem Grossundkleinen minder leicht als die der arithmetischen von Statten ging, Met. I, 6. 987 b, 33 ff.[788]),

---

wenn Zeller mir nachwiese, dass Parm. p. 155. E ff. auch kein Versuch zur Herleitung des letztern aus dem erstern gemacht ist, wie ich ihn, wenn auch nicht ohne Bedenken, angenommen habe.

786) S. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 281. Anm. 1.

787) Bonitz a. a. O. II. S. 540.

788) ἔξω τῶν πρώτων. Ein Scholion bei Alexander z. d. St. (p. 43, 19 Bon.) versteht hier freilich die Primzahlen im gewöhnlichen Sinne, Alexander selbst (p. 43, 4) die ungeraden Zahlen, Brandis Rhein. Mus. 1828. S. 574 (zweifelnder Gr.-röm. Phil. II a. S. 313. Anm. xx) und Cousin *De la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1838. 8. S. 152. die ungeraden Idealzahlen. Allein diese letzte Deutung beruht nur auf einer S. 539 f. schon widerlegten Auffassung. Für eine der beiden ersteren spricht sich auch Bonitz *Aristot. Met.* II. S. 94 ff. aus. Dagegen ist aber einmal der von Aristoteles sonst in Bezug auf die platonischen Zahlen stets beobachtete Sprachgebrauch (s. S. 525), und sodann begreift man nach unserer S. 524 f. gegebenen Darstellung nicht, wie die Ableitung der ungeraden Zahlen oder der Primzahlen aus dem Eins und dem Unbe-

und er dieselbe daher auch überall nur bis zur Zehn versuchte. Auf einen Versuch zu grösserer Verselbständigung der Erscheinungswelt weist auch das hin, dass die Erzeugung alles bloss Relativen so wie menschlicher Kunstproducte ihr überlassen und nicht auch ihrem wahren Wesen nach schon in die Ideen verlegt wird. Aber dennoch dürfte andererseits Aristoteles doch wohl zu schroff von einem vollständig gesonderten Bestehen der Sinnenwelt neben der mathematischen und dieser neben der idealen gesprochen haben[789]). Die Aufgebung der geometrischen Construction

grenzten irgendwie grössere Schwierigkeiten machen konnte als die aller andern (mathematischen) Zahlen. Trendelenburg *Plat. de id. et num.* S. 78, Zeller Plat. Stud. S. 255 f. bes. Anm. 1, Schwegler a. a. O. III. S. 65 (z. d. St.), Biese Phil. d. Arist. I. S. 382. Anm. 1. verstehen daher mit uns die Idealzahlen überhaupt. Dagegen erhebt nun freilich Bonitz zwei sehr erhebliche Einwürfe. Einmal handle es sich nämlich ja an sich und in diesem ganzen Zusammenhange gerade vorwiegend um die Fähigkeit der beiden Elemente zur Ableitung der Ideen oder Idealzahlen aus ihnen, und sodann würde eben desshalb die Behauptung ihrer minder genügenden Fähigkeit hiezu nicht Sache des Berichterstatters sein, den Aristoteles hier, sondern des Beurtheilers, den er erst von 988 a ab spiele. Sind diese Einwürfe nun wirklich so stichhaltig, wie sie Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 479 f. erschienen sind, so bleibt Nichts übrig, als die betreffenden Worte, für die sich dann allerdings „gar kein passender Sinn finden will“, mit ihm als Einschiebsel anzusehen. Allein ich glaube beiden Einwänden durch die im Text gegebene Fassung der letztern bereits vorgesehen zu haben. Selbst wenn das obige Eingeständniss Platons kein unmittelbares, sondern von Aristoteles eben aus Platons Darstellung der Ideen gerade als Zahlen, erschlossenes ist, so bleibt Aristoteles damit doch immer noch mehr Berichterstatter als eigentlicher Kritiker. Ohnedem aber beweist der zweite Einwurf zu viel. Aristoteles ist überhaupt Cap. 3—7 nur Berichtgeber über die Principienlehre der frühern Philosophen und erst von Cap. 8 ab Beurtheiler derselben, und doch flicht er jenem erstern Abschnitt bereits so viele kritische Nebenbemerkungen, wie z. B. eben die in 988 a, 7 ff. enthaltene selber, ein, dass man ihn in der Weise, wie hier Bonitz thut, nicht beim Worte nehmen darf. Was aber Zeller Plat. Stud. S. 256 f. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 241. Anm. 2. in die Stelle hineinlegt, vermag ich auch bei der Deutung auf die Idealzahlen nicht in ihr zu finden.

789) Eigenthümlich verfährt Brandis, wenn er Gr.-röm. Phil. II a. S. 321 f. in Bezug auf die Verlegung der Materie in die Ideen die Richtigkeit der aristotelischen Angaben vertheidigt und dagegen ebendas. S. 315 und bes. Rhein. Mus. 1828. S. 583 f. von den mathematischen Zahlen und Grössenbestimmungen behauptet, dass Platon sie in Wahrheit nur als subjectiv gültige begriffliche Abstractionen angesehen habe,

der Elemente könnte dazu stimmen, aber das Festhalten der Materie ausserhalb der Ideen als des unbedingt Unwirklichen, so wie die noch strengere Ineinssetzung der Materie mit dem blossen Raume in Platons Vorträgen widerspricht zu entschieden. Das Vergessen der Seelen ferner als einer vierten Classe des Daseins und zwar zwischen Ideen und Zahlen fällt ohne Zweifel dem Aristoteles zur Last, und es erklärt sich dasselbe wohl daraus, dass bei der Eintheilung der Gegenstände nach den verschiedenen Stufen unseres geistigen Erfassens derselben, wie wir schon zur Republik (S. 199 f.) bemerkten, für die Seelen scheinbar kein Raum unter denselben bleibt.

Zu der Darstellung der Ideen als einer höhern Art von Zahlen bewog Platon aber wohl auch noch ein anderer Umstand. Ich meine hier nicht die dem höheren Alter gewöhnliche Hinneigung zur Symbolik, obgleich auch diese gewiss dabei in Betracht kommt, zumal bei einem Geiste, welcher nie der Symbolik abhold war. Weit mehr dürfte nämlich geltend zu machen sein, dass Platon noch in der Politeia (s. S. 193) sich der Aufgabe als einer noch zu lösenden wohl bewusst zeigt, ein vollständiges System der Ideen zu entwerfen oder mit andern Worten seinen Philosophos wirklich zu schreiben. Je mehr er sich nun aber die Unendlichkeit der Ideen an Zahl zum Bewusstsein brachte, desto mehr musste ihm schliesslich die Unausführbarkeit dieses Vorhabens einleuchten. Das war nun aber für die Richtigkeit der Ideenlehre selbst ein sehr ungünstiges Ergebniss; das Princip des Unbegrenzten schien auf sie eine zerstörende Wirksamkeit auszuüben; das in sich fest bestimmte absolute Sein, welches er aus dem taumelnden Wechsel der Sinnenwelt in dies Reich der reinen Gedanken hinübergerettet hatte, schien auch hier gefährdet. Es galt also wenigstens an einer Analogie klar zu machen, dass dies nicht wirklich der Fall sei. Die Zahlen lieferten den Beweis, dass es eine unendliche Reihe geben kann, innerhalb deren jedes Glied die ganze Reihe in sich trägt und doch zugleich fest bestimmt und begrenzt ist; also brauchte es auch in den Ideen nicht anders zu sein. Darum bezeichnete er sie als Zahlen von höherer Art und leitete beispielsweise wenigstens

---

so dass er also in dieser weit unverfänglicheren Frage entschieden die Auffassung des Arist. bestreitet. Da der Letztere ausdrücklich das, was Brandis auf alles Mathematische ausdehnt, auf den Punkt beschränkt, so ist hier schwerlich ein so grosser Irrthum von seiner Seite denkbar.

die zehn ersten aus den Elementen, der Einheit und der unbegrenzten Vielheit, ab. Und das war überdies um so natürlicher, da er schon in seinen Schriften das eleatische Eins mit der pythagoreischen Vielheit in der Einheit zu verschmelzen gesucht, da er eben dort die pythagoreischen Elemente der Zahlen, Einheit und Vielheit, Grenze und Unbegrenztheit, bereits aus dem arithmetischen Gebiete auch in das begriffliche hinübergeführt, da er als die erste und vollkommenste Erscheinungsform der Idee wiederum schon dort (s. bes. Phileb. p. 25. E. 26. D.) die Zahl- und Massbestimmungen bezeichnet hatte (vgl. S. 9 ff. 20. 196 ff. 205 ff. 354 ff.). Die Zahlen „eigneten sich in so fern für ihn vorzugsweise zum Schema „der Ideen, und wenn an die Stelle des rein Begrifflichen ein sym„bolischer Ausdruck gesetzt werden sollte, so lag es am Nächsten, „die Idee und ihre Bestimmungen in arithmetischen Formeln aus„zudrücken“ [790]).

Man muss die gewaltige Spannkraft bewundern, durch welche sich Platon der Schwächen seines Systems, wie kaum ein anderer Denker, bewusst ward und mit welcher er gegen dieselben ankämpfte und noch als Greis mit aller Macht an seinen historischen Schranken rüttelte. Wirklich überspringen aber konnte er sie natürlich nicht, wirklich gelingen konnte der Versuch, ein System des strengen Seins festzuhalten und doch einen wirklichen Spielraum für das Werden zu gewinnen, nur von der ursprünglichen Metaphysik Platons aus, indem Idee und Materie statt als Sein und Nichtsein vielmehr als Sein der Wirklichkeit und der blossen Möglichkeit nach gefasst wurden, d. h. wenn Platon zugleich sich schon zum Aristoteles hätte fortbilden können. Dergleichen ist jedoch nun einmal, wenn es so zu sprechen vergönnt ist, gegen die Gesetze der Geschichte. So aber hat Platon allem Anscheine nach, wenn wir hier auch im Einzelnen nicht klar genug sehen, sich vielfach nur in neue Widersprüche verwickelt, seine Ideen wider Willen in ihrer dialektischen Höhe und Reinheit gestört und getrübt und in seinen unmittelbaren Schülern mit Ausnahme des Aristoteles ein Geschlecht grossgezogen, welches vollends, wie eben

790) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 431 f. vgl. 436. 447. 616. 1. A. II. S. 210. 216 f. Plat. Stud. S. 239. 262 ff. 295 ff. auch Brandis Rhein. Mus. 1828. S. 565 ff. Gr.-röm. Phil. II a. S. 311. 315, obwohl ich mir nicht alles von diesem Letzteren Geltendgemachte aneignen kann.

Aristoteles klagt[791]), die Philosophie in Mathematik verwandelte, ein dürres Reis am Baume des griechischen Denkens. Dem Meister selbst kann man für seine theoretische Philosophie diesen Vorwurf allerdings noch nicht machen, hier scheint das dialektische Grundinteresse noch immer stark genug durch die symbolische Hülle hindurch, aber für seine Ansichten von Staat und Gesellschaft ist diese grössere Herablassung zum Empirischen von den bedenklichsten Folgen gewesen, wie uns dies die Schrift von den Gesetzen vor Augen legt.

Die Gesetze.

I. Abfassungszeit.

Dass nämlich diese Schrift zum Mindesten später abgefasst ist als die Republik, erfahren wir aus der zuverlässigsten Quelle, aus Aristoteles in seiner Politik (II, 3. i. A. Schneid. 6. i. A. Bekk.), und wir würden es auch ohnehin kaum bezweifeln können, da sich in ihr V. p. 739. B.—E. eine ganz unzweideutige Rückbeziehung auf dieselbe findet. Damit ist nun freilich noch nicht bewiesen, dass sie auch später als der Timäos und Kritias verfasst und mithin das letzte der platonischen Werke ist, und noch weniger, dass sie derselben späteren Periode seines Lebens wie die eben dargelegte pythagorisirende Umgestaltung seiner theoretischen Philosophie angehört. Allein da in der eben erwähnten Stelle das Staatsideal der Republik ausdrücklich für unausführbar erklärt wird (s. u.), während der Atlantismythos im Timäos und Kritias, wie wir sahen, auf der entgegengesetzten Voraussetzung beruht, so setzt dies den früheren Ursprung auch dieser beiden Dialoge ausser Zweifel; und da die bereits ziemlich im Anfange der Gesetze I. p. 638. A. erwähnte Bewältigung der Lokrer durch die Syrakuser kaum auf etwas Anderes als die Gewaltherrschaft des jüngeren Dionysios in Lokri nach seiner ersten Vertreibung aus Syrakus[792]), 356 v. Chr., sich beziehen lässt[793]), da die Stelle IV.

791) Met. I, 9. 992 a, 32 f.

792) Die Belegstellen für dieselbe s. b. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 638. Anm. 3.

793) Wie dies schon Böckh *In Platonis, qui vulgo fertur, Minoem*

p. 709. E ff., wie sich später (Abschn. XVIII.) zeigen wird, zum Mindesten die zweite, ja, in Zusammenhang mit dem gesammten Geiste der Schrift gebracht, auch die dritte sikelische Reise Platons bereits vorauszusetzen scheint, so bleibt auch für jene Umgestaltung von Platons theoretischer Speculation, wie er sie in seinen mündlichen Vorträgen gab, schwerlich eine spätere Zeit seines Lebens übrig, als diejenige, in welche eben hiernach die Entstehung der Nomoi fällt. Ja, es bleibt unter diesen Umständen sogar eine Möglichkeit, dass Platon den Plan zu diesem Werke erst eine geraume Zeit später entwarf, als nachdem er jene Umgestaltung bereits vorgenommen hatte, so dass, wenn einzelne in dieser Schrift enthaltene Lehren vielleicht noch weiter von dem ursprünglichen Geiste seines Systems sich sollten zu entfernen scheinen, als dies schon mit seinen Vorträgen der Fall ist, hieraus doch noch keineswegs mit Nothwendigkeit die Unächtheit der Gesetze folgen würde, sondern dies sich möglicherweise immerhin noch lediglich als ein noch weiterer Schritt auf der abschüssigen Bahn begreifen liesse, welche er in jenen seinen Vorträgen betreten hatte. Dazu kommt denn noch die Nachricht[794]), dass er diese Schrift auf Wachs-

---

eiusdemque libros priores de legibus, Halle 1806. 8. S. 73 nach Bentley hervorhebt.

794) Bei Diog. Laërt. III, 37. Vgl. *Anon. Prolegg. ad phil. Plat.* in Hermanns Ausg. der plat. Schriften VI. S. 218. C. 24. 25. Suid. u. d. W. *φιλόσοφος* berichtet vielmehr, Philosophos habe die Gesetze in 12 Bücher getheilt (*διεῖλεν εἰς βιβλία ιβ'*) und das dreizehnte — d. h. offenbar die Epinomis — wie man sage (*λέγεται*), selber hinzugethan. Hier ist aber entweder mit Böckh a. a. O. S. 73 f. anzunehmen, dass *Φίλιππος Ὀπούντιος* vor *φιλόσοφος* ausgefallen und in Folge dessen der ganze Artikel zur Herstellung der alphabetischen Ordnung von seiner ursprünglichen Stelle gerückt, oder mit Tennemann Syst. der plat. Phil. I. S. 92, dass der Name des Verfassers der Epinomis mit ihrem Nebentitel *φιλόσοφος* (s. Diog. Laert. III, 60; Weiteres bei Hermann Gesch. u. Syst. S. 660. Anm. 495) verwechselt worden ist. Böckh und Suckow Form der plat. Schrr. S. 148 f. bestreiten nun freilich, dass die Büchereintheilung, vorausgesetzt, dass Platon wirklich der Verfasser sei, erst von Philippos herrühre, s. aber dagegen Steinhart a. a. O. VII. a. S. 359. Anm. 16. Suckow erklärt daher sehr gezwungen unter Beistimmung von Deuschle Zeitschr. f. d. Gymnw. X. S. 398 das *διεῖλεν εἰς βιβλία ιβ'* vielmehr dahin, dass Philippos „die Gesetze Platons in 12 Bücher erläuternd auseinandergelegt hat", so dass es ganz dem *μετέγραψεν* des Diog. Laërt. entsprechen soll. — Bestimmte ältere Gewährsmänner für diese Nachricht giebt keiner der Berichterstatter an,

tafeln (ὄντας ἐν κηρῷ) hinterlassen und dass erst sein Schüler Philippos von Opus sie nach seinem Tode überarbeitend herausgegeben (μετέγραψεν) und selber die Epinomis hinzugefügt habe. Dieselbe verdient unter diesen Umständen nicht bloss, wenigstens so weit sie die Gesetze anlangt[795]), vollen Glauben, sondern es kann ihr auch mit Wahrscheinlichkeit nur die zunächst liegende Deutung gegeben werden, dass Platon mit diesem Werke noch in seinen letzten Tagen beschäftigt war, und dass ihn bereits der Tod daran hinderte es noch selber zu veröffentlichen[796]).

II. Vorläufige Bemerkungen über den allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkt des Werkes nach Inhalt und Darstellungsweise.

Ist die Nichtigkeit und Unvollkommenheit der Erscheinungsdinge im Vergleich zu der alleinigen wahrhaften Wirklichkeit, Hoheit und Herrlichkeit der Ideen allerdings überhaupt der unterscheidende Grundzug der platonischen Philosophie, so spricht sich dieselbe doch nirgends mit einer solchen Herbheit und Schroffheit aus wie in den Gesetzen. Nirgends sonst nimmt sie eine so eigenthümliche Wendung, durch welche in Wahrheit die Fähigkeit des Menschen zu wahrhaft dialektischer Erkenntniss und in letzter Instanz die absolute Vollkommenheit der Ideen selber angegriffen

---

und wenn Diog. sich so ausdrückt ἔνιοί τέ φασιν, so erinnert Deuschle a. a. O. S. 399 richtig gegen Suckow, dass er damit vielleicht auch gar nicht solche, die er nur nicht nennt, im Sinne habe, sondern dass sich möglicherweise nur der „Nachklang einer alten Tradition" hierin ausspricht. Unrichtig giebt Steinhart a. a. O. VII a. S. 90 an, Philippos habe die Gesetze auf Wachstafeln abgeschrieben.

795) Die Frage, ob die Epinomis ein Werk des Philippos oder eines Späteren ist, müssen wir hier auf sich beruhen lassen.

796) Zwei der Berichterstatter, nämlich (worauf zuerst Suckow a. a. O. S. 152. Anm. 2 aufmerksam gemacht hat) Proklos bei dem in Anm. 794. angef. Anon. C. 25 und nach ihm dieser Anon. selbst C. 24, sagen dies denn auch ausdrücklich, wir können freilich nicht wissen, ob aus wirklicher Ueberlieferung oder auch ihrerseits nur aus blosser, an dieselbe angeknüpfter Vermuthung. — Das von Zeller Plat. Stud. S. 130 gegen die obige Nachricht geltend gemachte Bedenken, wie doch ein Werk von solchem Umfange wie die Gesetze auf blossen Wachstafeln niedergeschrieben gewesen sein sollte, ist wohl dahin zu erledigen, dass man unter κηρός uneigentlich „Brouillon" überhaupt versteht, vgl. Deuschle a. a. O. S. 399.

wird. Nicht etwa bloss die Erde, sondern überhaupt die ganze Welt (οὐρανός), so heisst es X. p. 906. A., ist voller Uebel, und so viel auch des Guten in ihr ist, jene sind doch bei Weitem überwiegend. Speciell aber findet sodann der Verfasser diese allgemeine Unvollkommenheit und Verkehrtheit alles endlichen Daseins in der Sphäre der Menschen und ihrer Intelligenz und Sittlichkeit wieder, und überall erscheint ihm nicht bloss bei der grossen Menge, sondern oft geradezu bei Allen die gröbste Unwissenheit und ein gänzlicher Mangel an wahrhaftiger Tugend herrschend (s. bes. II. p. 653. A. V. p. 727. A. 728. B. 731. D ff. VI. p. 773. D. VII. p. 797. A. X. p. 891. B. XI. p. 918. D.). Er ist nahe daran Gott allein für einen Gegenstand, welcher ernster Aufmerksamkeit würdig sei, zu erklären und sieht den Menschen für nicht viel mehr als ein blosses Spielzeug der Götter an, welches nur geringe Wahrheit und Wirklichkeit in sich trage, I. p. 644. D. VII. p. 803. B. C. 804. C., und nicht in sich selbst, sondern nur in dem dem Weltganzen zu Grunde liegenden ewigen Sein (οὐσία) seinen Zweck habe, X. p. 903. C., und zur Mühsal geboren, II. p. 653. C.[797]), ein armseliges und schwaches Wesen (σχέτλιος X. p. 903. C. φαυλός τις p. 901. C., welcher Ausdruck hier ohne Zusatz von ἄνθρωπος dem Gott gegenüber den Menschen bezeichnet), ein blosses Tagesgeschöpf (ἐφήμερος XI. p. 923. A.) sei.

Diese trübe und düstere Weltanschauung giebt uns nun, wie wir im Folgenden wenigstens in den Hauptzügen näher nachweisen werden, den Schlüssel zu fast allen den Eigenthümlichkeiten und Mängeln nach Inhalt und Form, durch welche die Gesetze sich von allen andern platonischen Schriften unterscheiden, und was ja von ihnen auf diesem Wege noch nicht seine Erklärung findet, wird sich auf Rechnung des Alters und des etwaigen Mangels der letzten Feile bringen lassen. Und so wird es zu jenem Nachweis nur noch des weiteren bedürfen, dass auch das Aufkommen einer solchen Weltbetrachtung selbst in Platons Geist und Gemüth während seiner letzten Lebensjahre durchaus nichts Unwahrscheinliches hat, um den wider die Aechtheit des Werkes aus der inneren Beschaffenheit desselben hergenommenen Zweifeln[798]) bereits

797) Vgl. zum Obigen bes. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 634 ff.

798) Bei Ast Platons Leben und Schriften S. 379 ff, welcher zuerst dieselbe bestritt, findet sich noch eben so wenig ein Verständniss der

ihren Halt zu entziehen. Und sollte sich dann vollends erhärten lassen, dass diese Weltanschauung nebst Allem, was aus ihr folgt, nicht allein mit dem, was wir über die spätere Gestalt des plato-

tieferen Schwierigkeiten als bei seinen Gegnern Thiersch Wiener Jahrb. 1818. Bd. 3. S. 63 ff. (s. das. Bd. 7. S. 75 ff. Asts Antikritik), Delbrück Jahrb. der preuss. Rheinunivers. I, 4. S. 317 ff, Socher a. a. O. S. 434 ff. und Dilthey *Platonicorum librorum de legibus examen*, Göttingen 1820. 4. und selbst noch Hermann Gesch. u. Syst. S. 704 ff. vgl. 547 ff., während vollends Ackermann Das Christl. im Plat. S. 22 f. und Weisse zu Aristot. Phys. S. 350 f. nur gelegentlich und ohne weitere Begründung ihre Zweifel gegen den platonischen Ursprung des Werkes äusserten. Erst Zeller hat sich das doppelte grosse Verdienst erworben, zunächst diese tieferen Schwierigkeiten zuerst in seinen plat. Stud. S. 1 ff. wirklich gründlich und vollständig ans Licht gezogen und dann zum Theil bereits in der 1. A. seiner Phil. d. Gr. II. S. 316 ff., zumal aber in der 2. A. II. S. 618 ff. das Meiste und Richtigste zu ihrer Beseitigung und Lösung beigetragen zu haben, während die gegen ihn angestellten Widerlegungsversuche von Michelet Berl. Jahrb. f. wiss. Krit. 1839. II. S. 854 ff., Ritter Gött. gel. Anz. 1840. I. S. 171 ff., Vögelin in seiner Uebers., Zürich 1842. 16. 2. Bd. Vorr., Stallbaum Jahns Jahrb. XXXV. S. 27 ff. *Vindiciae loci cuiusdam legum Platonicarum* (I. p. 642. C.), *inter quas simul disputatur de gradibus virtutum secundum Platonem*, Leipzig 1844. 4. *Commentatio ad legum Platonic.* IV. p. 713 sqq., *qua Platonis sententia de optimo civitatis statu ex civium sensibus suspenso illustratur*, Leipzig 1854. 4. *De fide et auctoritate doctrinae de diis eorumque cultu decimo libro legum Platonis explicatae*, Leipzig 1858. 4. *De usu quorundam vocabulorum in legibus Platonis iniuria suspecto*, Leipzig 1859. 4. und bes. in seiner Ausg. der Gesetze, *Plat. opp.* X, 1—3 und namentlich Steinhart a. a. O. VII a. S. 77—384 nebst den Erörterungen von Brandis Gr.-röm. Phil. II a. S. 541 ff. vgl. 179. Anm. ww. allerdings noch manche schätzbare Ergänzungen hiezu geliefert, vielfach aber auch ganz richtige Prämissen Zellers bestritten haben, anstatt die unrichtigen, von ihm zumal in den plat. Stud. aus denselben abgeleiteten Folgerungen zurückzuweisen, so wie denn insonderheit Stallbaum die wesentlich abweichende Welt- und Lebensauffassung, wie sie in dieser Schrift gegenüber allen anderen herrscht, gänzlich verkennt. Doch stimmt Steinhart (s. Anm. 1834. 1864. 1865. 1890.) zum Theil umgekehrt hie und da auch unhaltbaren Prämissen Zellers bei und macht hie und da durch eigne Behauptungen die Kluft zwischen den Gesetzen und den übrigen Schriften, die auch er noch im Ganzen allzu sehr verengert, doch auch wiederum nach anderen Seiten hin weiter, als sie wirklich ist. Schon in der 1. A. seiner Phil. d. Gr. nahm dem oben Bemerkten zufolge Zeller selbst sein unbedingtes Verwerfungsurtheil, bei welchem nichts desto weniger seitdem Suckow a. a. O. S. 103—157 (s. gegen denselben meine Bemerkungen in Jahns Jahrb. LXXI. S. 700 f. und bes. Deuschle a. a. O.

nischen Philosophirens aus Aristoteles erfahren haben, sehr wohl in Uebereinstimmung steht, sondern dass sogar von den Gesetzen aus ein Schlaglicht auf das Verständniss derselben und ihrer Entstehungsgründe und eigentlichen Bedeutung zurückfällt, so wird jene Nichtunwahrscheinlichkeit damit sogar in einen so hohen Grad von Gewissheit verwandelt sein, wie er sich überall in Fragen solcher Art bei dem Mangel äusserer Angaben und Zeugnisse nur immer erreichen lässt.

Um zunächst mit dem Allgemeinsten anzufangen, so begreift es sich sehr leicht, wenn einmal solcherlei Ueberzeugungen von der allgemeinen Schwäche und Unvollkommenheit der menschlichen Natur bei Platon Eingang gewonnen hatten, wie er überhaupt darauf kommen konnte ein Werk, wie das vorliegende, zu schreiben. Ist es wirklich so mit der Menschennatur bestellt, dann hat die Hoffnung des Philosophen, seine höchsten politischen und sittlichen Ideale unmittelbar ins Leben hinüberführen und so dieses unmittelbar nach den ewigen Ideen gestalten zu können, kaum einen Anhalt mehr, und es erklärt sich sehr einfach, dass er unter solchen Umständen sich genöthigt sieht, seinem höchsten Staatsmuster ein anderes, den empirisch gegebenen politischen Zuständen mehr sich annäherndes, zwischen jenem und diesen vermittelndes an die Seite zu setzen[799]).

Daraus folgte dann aber auch die Nöthigung sich auch in der Darstellungsweise auf den Standpunkt des gemeinen Bewusstseins und der gewöhnlichen Vorstellung herabzulassen, um selbst diesem seine heruntergestimmten politischen Reformpläne annehmlich zu machen. Und so begreift sich denn auch das Weitere, dass an die Stelle einer wirklich philosophischen und wissenschaftlichen Gedankenentwicklung hier durchweg eine blosse populäre Reflexion tritt.

S. 397 f.) und Deuschle a. a. O. S. 396 ff. vgl. Plat. Sprachphil. S. 44. Plat. Mythen S. 15 f. stehen geblieben sind, zurück und neigt sich dort am Meisten der vermittelnden Ansicht von Michelet zu, dass die Ausführung der Gesetze nach Platons Entwurfe allerdings grossentheils erst dem Philippos angehöre, jetzt in der 2. A. hat er auch dieser schwerlich haltbaren (s. Abschn. XII z. E.) Vermittlung entsagt, sich entschieden für den platonischen Ursprung des Ganzen ausgesprochen und den Herausgeber höchstens für wenige und unbedeutende Einzelheiten verantwortlich gemacht.

799) Vgl. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 637 ff.

Es ist nun freilich überall die ganze Sphäre der Betrachtung, in welcher sich dies Werk bewegt, nach Platons Principien auch schon an sich einer rein dialektischen Behandlung nicht fähig. Und so wird denn auch die in demselben herrschende Form der Gedankenmittheilung zunächst nur mit ganz denselben Bezeichnungen belegt, wie wir sie bei den mythischen und mythenartigen Darstellungen früherer Dialoge kennen gelernt haben[1800]). Wie die Darstellung der Politeia (s. S. 169 f.) so heisst auch die der Gesetze VII. p. 817. B. ein Drama, allgemeiner, wie die des Timäos und Kritias (s. S. 316 ff.) VII. p. 811. C.—E. eine Dichtung, ihre einzelnen Bestandtheile Mythen, I. p. 645. B. II. p. 663. D ff., IV. p. 712. A. 719. C. VI. p. 752. A. 773. B. VII. p. 790. C. 812. A. X. p. 903. B. XI. p. 927, C.[801]), ja sogar „Göttersprüche" (φῆμαι), VI. p. 771. C., freilich daneben auch λόγοι, ja Beides, wie eben VI. p. 771. C., in Verbindung mit einander. Namentlich die Proömien der Gesetze werden, was ohne Zweifel hiemit zusammenhängt, Paramythien genannt, IV. p. 719. E. VI. p. 773. E. IX. p. 880. A. X. p. 885. B. 899. D. XI. p. 923. C. vgl. XII. p. 944. B., diese Bezeichnung aber auch I. p. 625. D. auf die ganze Unterredung angewandt. Namentlich auf den dichterischen Charakter dieser Proömien wird auch ausdrücklich IV. p. 718. B.—719. E.[802]) hingewiesen und namentlich von ihnen Ausdrücke gebraucht, welche sie als Hymnen, Gesänge oder Zaubersprüche bezeichnen, ᾄδειν IX. p. 854. C., ἐπᾴδειν VI. p. 773. D., ἐπῳδοὶ μῦθοι X. p. 903. B. Die Benennung Proömien selbst ist ursprünglich, wie IV. p. 722. D. ausdrücklich hervorgehoben wird, dem musisch-poetischen Gebiete angehörig, und so liefert es zu ihr denn auch wieder einen Vergleichungspunkt, wenn auch die Einleitung, mit welcher Timäos im gleichnamigen Dialoge seinen Vortrag beginnt, das Proömion desselben heisst (Tim. p. 29. D.). Nach eben dieser Stelle IV. p. 722. D. E. gehört nun aber auch das mehrmals wiederholte Wortspiel mit den beiden

1800) Das nöthige Material liefert bereits Zeller Plat. Stud. S. 70. 72. 73. 88 f. ziemlich vollständig. Vgl. zum Folgenden auch Steinhart a. a. O. VII a. S. 116 f. 365 f.

801) Die von Zeller a. a. O. S. 89. angef. Stelle IX. p. 872. D. gehört nicht hierher, denn hier wird eine Mysterienlehre, die sich allerdings Platon für seinen Gebrauch aneignet, so genannt.

802) S. über diese Stelle die richtigen Bemerkungen von Steinhart a. a. O. VII a. S. 198 gegen Zeller a. a. O. S. 62 f.



Bedeutungen von νόμος „Gesetz" und „Choral" (s. III. p. 700. B. VII. p. 799. E.) in diesen Zusammenhang, und ähnliche Ausdrücke, wie von jenen Eingängen zu den Gesetzen, werden auch von den wirklichen Gesetzen selbst gebraucht, so gerade von ihnen sogar ὑμνεῖν IX. p. 870. E., aber eben dies letztere Wort wird II. p. 653. D., ἐπᾴδειν VIII. p. 837. E. XII. p. 944. B. und selbst χρησμῳδεῖν auch auf die übrigen Auseinandersetzungen des Gesprächleiters angewandt, der sich denn auch geradezu einer göttlichen Begeisterung rühmt, IV. p. 712. A. VII. p. 811 C. vgl. XI. p. 934. C., wie sie Propheten und Dichtern (s. III. p. 682. A. IV. p. 719. C.) zukommt[803]). Und beachten wir nun ferner, dass II. p. 656. C. 659. E. vgl. X. p. 889. D. Staat X. p. 602. B. Staatsm. p. 288. C. wie überhaupt alle Erzeugnisse der nachahmenden Kunst so auch die der Poesie und Musik unter den Begriff des Spieles (παιδιά) gestellt werden[804]), und dass ferner eben diese Bezeichnung in anderen Dialogen (Phädr. p. 262. D. 265. C. Staatsm. p. 268. D. E. Tim. p. 59. D.) der mythischen Darstellung zuertheilt wird, so hat es offenbar den gleichen Sinn wie alles Obige, wenn hier wiederholt das Ganze für ein Spiel oder einen Scherz erklärt wird, I. p. 636. C. III. p. 688. B. 690. D. vgl. IV. p. 712. B. X. p. 885. C., und dabei stimmt namentlich die nähere Beizeichnung παιδιὰ σώφρων III. p. 685. A. und ἔμφρων VI. p. 769. A wieder ganz mit der im Timäos p. 59. D. gleichfalls für das ganze Darstellungsgebiet dieses letztern Dialogs gebrauchten μέτριος καὶ φρόνιμος παιδιὰ überein. Mehrfach wird denn auch in den Gesetzen und zwar gerade bei besonders wichtigen Wendepunkten der Untersuchung oder bei besonders schwierigen und entscheidenden und in das strenger philosophische und speculative Gebiet eingreifenden Fragen eine besondere göttliche Hülfe und Erleuchtung angefleht, IV. p. 712. A. X. p. 887. C. 893. B., wie eine solche ja auch andern guten Gesetzgebern, wie denen der Kreter und Spartaner, zu Theil geworden sein soll und bis zu einem gewissen Grade auch wohl wirklich zu Theil geworden ist, I. p. 624 f. 632. D. 634. E. III. p. 691.

---

803) In wie fern Steinhart a. a. O. VII a. S. 116. 366. Anm. 94 in diesen und ähnlichen Ausdrücken Etwas von Scherz, Humor oder Ironie finden will, bekenne ich nicht zu verstehen.

804) Vgl. E. Müller Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten I. S. 29. 35.

E. u. ö. (s. aber dagegen I. p. 630. D ff. 634. A. II. p. 660. E ff.[805]) III. p. 688. A f. 691. B. 692. B. u. a. St. St.), und wie ihrer auch ein jeder Gesetzgeber namentlich da bedarf, wo besonders ungünstige locale Bedingungen dem guten Erfolg seiner Gesetze entgegentreten, IV. p. 704. D f., aber auch sonst nicht entrathen kann, XI. p. 934. C. Und so findet der Leiter des Gespräches denn auch wirklich, dass eine besondere göttliche Führung, III. p. 682. E. IV. p. 722. C., oder, was Dasselbe besagen will (s. IV. p. 708. E — 709. C. 710. C. D.), ein besonders glücklicher Zufall über dem geschickten und geeigneten Fortgange desselben waltet, III. p. 686. C. 702. B. vgl. VIII. p. 811. C. XI. p. 926. E f., und II. p. 662. B. hofft er, dass Gott ihm helfen werde seine Gesprächsgenossen zu überzeugen, wozu es denn wieder vortrefflich stimmt, wenn einer der letzteren III. p. 683. B. C. versichert, selbst ein Gott könne ihm nicht verheissen jemals Besseres über Staat und Gesetze zu hören, als er von jenem bereits gehört habe. Daher auch die häufige Formel „so Gott will"[806]). An die Darstellung des bloss „Wahrscheinlichen" im Timäos (s. S. 320 f.) erinnert es endlich, wenn jener Hauptsprecher in Bezug auf einen Punkt seiner Auseinandersetzungen erklärt, die Wahrheit wisse in einer so vielfach bezweifelten Sache nur Gott, er für sein Theil müsse sich daher bei ihr mit Dem begnügen, was ihm das Wahre zu sein scheine, I. p. 642. D. Und an diese Aeusserung reiht sich bei der Vergleichung dieser ganzen Darstellung mit Dichtungen, Sehersprüchen und den Werken gewöhnlicher Gesetzgeber denn auch wieder die Hindeutung darauf an, dass alle Begeisterung die Urheber von ihnen nicht vor groben Irrthümern geschützt hat und ein wirkliches Wissen nicht ersetzen kann, z. B. IV. p. 719. C. X. p. 885. D. 886. B ff. 890 A. (vgl. m. III. p. 690. B. IV. p. 714. E.) XII. p. 941. B. C., wohin denn auch die ganze Polemik gegen die kretisch-lakonische Gesetzgebung gehört, von welcher die Gesammtbetrachtung ausgeht. Und gleichwie es — um auch dies gleich hier anzuführen — auch schon in der Politeia und im Timäos (s. S. 179 ff. 317 ff.) zugestan-

805) An dieser Stelle wird keineswegs, wie Steinhart a. a. O. VII a. S. 161 behauptet, den Spartanern und Kretern nachgerühmt, dass nur bei ihnen die Dichter den Gerechten glücklich, den Ungerechten unglücklich zu nennen angehalten werden, sondern dies im Gegentheil bei ihnen so gut wie in allen andern bestehenden Staaten vermisst.

806) S. die Belege für dieselbe bei Zeller Plat. Stud. S. 72.



den wird, dass es für die Darstellungsgebiete dieser beiden Dialoge neben der Speculation auch der empirischen Beobachtung und der Erfahrung bedürfe, so wird es hier nur noch stärker hervorgehoben dass zu der „göttlichen Führung", welche auch dem höheren Gesetzgeber vonnöthen sei, namentlich auch eine bereits zurückgelegte Strecke geschichtlicher Erfahrung und deren Benutzung gehöre, III. p. 691. B. 692. B. C. vgl. 683. E f.

Allein so sehr Zeller im Unrecht war, als er in seinen platonischen Studien, in welchen er grossentheils diese eigenthümlichen Aeusserungen bereits und zwar zuerst hervorhob, ohne Weiteres auch aus ihnen ein Moment für die Unächtheit der Nomoi entnahm und die in ihnen angedeutete Aehnlichkeit mit der Darstellung der Republik, des Timäos und Kritias übersah oder bestritt, eben so sehr sind doch auch Vögelin, Stallbaum und Steinhart im Irrthum, wenn sie nun mit dieser Analogie die ganze Sache bereits abgethan glauben. Zu behaupten, dass Platon ohne einen Abfall von sich selbst neben dem Vernunftstaat nicht auch den unvollkommneren Gezetzesstaat schildern konnte, so meint Steinhart[807]), heisse ihm überhaupt das Recht absprechen, neben dem Vollkommenen auch das Unvollkommene, neben den Ideen auch die Welt des Werdens und der Erscheinung darzustellen, so dass darnach auch der Timäos unächt sein müsste, der sich in ganz ähnlicher Weise auf dem Gebiet des Wahrscheinlichen und der richtigen Vorstellung bewege. Und ganz eben so urtheilt Vögelin[808]), nachdem er zuvor im Allgemeinen vor dem Fehler gewarnt hat, aus den glänzendsten platonischen Werken sich ein Ideal platonischer Philosophie und Darstellung zu bilden und dies dann als Massstab der Entscheidung über Aechtheit oder Unächtheit an die übrigen anzulegen. „Wenn Platon" sagt er, „nur „die reine Idee darstellen durfte, so durfte er auch nicht den Ti-„mäos schreiben, welcher bei aller Tiefe der Speculation doch „immer die gewordene Welt darstellt in allen Abstufungen der „Nichtgöttlichkeit, ja mit ausführlicher Entwickelung ihrer Ver-„derbnisse." Selbst in seiner Politeia ferner und in vielen anderen zumal mythischen Darstellungen, vornehmlich in den Malereien des Kritias, sei Platon eben so tief in die Einzelheiten eingegangen

807) a. a. O. VII a. S. 121 f.
808) a. a. O. II. Vorr. S. VII—X.

wie hier. In gleichem Sinne beruft sich endlich auch Stallbaum[809]) auf den Timäos, und ihm vollends scheint es von da aus leicht begreiflich, dass Platon es auch wohl einmal für gut befinden konnte, von der Höhe seiner Ideen herabzusteigen und das gegebene Menschenleben rein als solches zu betrachten, um es von innen heraus zu regeneriren, zumal da er doch auch die bloss vorstellungsmässige Tugend keineswegs geringschätzte und auch den gewöhnlichen Gesetzgebern vielfach in seinen Dialogen ein Verdienst um dieselbe und somit um die Menschheit zuschreibe, mithin wohl darnach trachten konnte sich ein ähnliches Verdienst in erhöhtem Massstabe durch eine Gesetzgebung höherer Art zu erringen.

Man traut seinen Augen kaum, wenn man diesen Behauptungen gegenüber die durchaus treffenden und richtigen Bemerkungen Zellers, gegen welche dieselben gerichtet sind, selber nachliest. Zeller selbst hebt ja in ihnen vielmehr ausdrücklich hervor, dass Platon es vielfach gar nicht verschmähe auf empirische Data bis ins Einzelnste einzugehen, und er selber zieht eben so ausdrücklich zum Beweise hiefür den Timäos heran, aber er bemerkt auch eben so richtig, dass Platon dies nie um solcher Data selbst willen thue, sondern nur in so weit ihm diese Berücksichtigung des Empirischen für die Darstellung der Idee förderlich zu sein scheine (S. 28). Ja, er geht noch weiter, er weist sogar (S. 29 f.) nach, wie allerdings dem Idealstaat der Republik gegenüber eine Behandlungsweise des Details ganz analog derjenigen möglich war, welche sich im Timäos in Bezug auf die gesammte Erscheinungswelt gegenüber den Ideen findet, aber er hat ohne Zweifel darin Recht, dass eine solche analoge Behandlungsweise in Wahrheit hier nicht Statt findet. Er hat ohne Zweifel bereits vollkommen richtig den charakteristischen Unterschied zwischen dieser hier wirklich eingeschlagenen und der im Timäos herrschenden dahin entwickelt, dass hier das Empirische vielfach rein für sich und losgelöst von seiner methodischen Verbindung mit dem Allgemeinen oder wenigstens ohne eine ausdrückliche Darstellung dieses Zusammenhangs dasteht, dass hier (vgl. S. 24) jene innige Durchdringung von Beidem fehlt, welche dem Timäos trotz seines durchweg mythischen Gepräges den Stempel wirklicher Speculation aufdrückt, während der Mangel derselben die Gesetze auf den Standpunkt der gemeinen

809) *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. LXX f. und X, 2. *Prolegg.* S. XI f.

Reflexion hinabzieht. Er erörtert endlich auch (S. 30 f.) das Eigenthümliche dieses Standpunkts noch genauer durch eine treffende Vergleichung zwischen Republik und Gesetzen, zwischen der rein abstracten und formalen Norm des richtigen Masses, nach welcher hier, und der Idee der Gerechtigkeit, dem innersten Wesen des Staates selbst, nach welcher dort alle einzelnen Staatseinrichtungen geregelt werden, zwischen der besonderen Reflexion, welcher es hier für jeden besonderen Fall überlassen bleibt jenem richtigen Mass seine genauere materielle Bestimmung zu geben, und der objectiven Nothwendigkeit, mit welcher die Idee der Gerechtigkeit dort im Verlaufe der Darstellung ihren reichen Inhalt, den sie aus der speculativen Philosophie mitbringt, mehr und immer mehr von Stufe zu Stufe aus sich herausentwickelt und an ihrem Gegenstande durchführt, zwischen der nur äusserlichen Ordnung, welche in Folge dessen hier die Hauptmassen nach dem Gesetze der Zweckmässigkeit zusammenfügt, wo aber die Betrachtung zu weit ins Einzelne hinabsteigt, allmälig erlischt, und der wahrhaft classischen Harmonie, zu welcher dort jenes innere Einheitsprincip alle Theile der Composition zusammenschliesst. Und wenn auch in der That eine eingehendere Zergliederung der Gesetze das allzu scharfe Urtheil Zellers in dieser letzteren Richtung bedeutend mildern mag, im Princip selbst wird sie es nicht aufzuheben im Stande sein. Was aber den Timäos anlangt, so haben wir selber bereits S. 315. genauer angegeben, in wie fern er mit seiner ganzen Eigenthümlichkeit recht eigentlich im Interesse der Ideenlehre geschrieben ist, indem dieselbe zu ihrer vollen Klarheit doch erst gelangen kann, wenn das Walten der Idee in der Endlichkeit gegen das ihres Gegensatzes oder der Materie in derselben bestimmt abgegrenzt ist. Niemand wird es daher bestreiten können, dass wir zum vollen Verständniss der platonischen Philosophie in ihrer reinen Ursprünglichkeit des Timäos bedürfen, und dass wir dagegen mit dem Verluste der Gesetze auch nicht das Mindeste zu diesem Zwecke vermissen würden[810]). Was aber die mythische Darstellung selbst und somit auch die „Malereien des Kritias" anlangt, so ist ja gerade das das Eigenthümliche, dass die der Gesetze

810) Denn was wir weiter unten in Bezug auf Naturphilosophie, Erziehungslehre und Kunsttheorie an ergänzenden Ausführungen finden werden, ist keineswegs von solcher Erheblichkeit, um dies Urtheil umzustossen.

doch offenbar eine solche im eigentlichen und strengen Sinne des Worts, in welchem es sonst durchweg bei Platon gebraucht zu werden pflegt, keineswegs ist, dass vielmehr in ihnen nur eine einzige solche und zwar ziemlich kurze wirklich mythische Erzählung vorkommt, IV. p. 713. B. — E., während gerade der Timäos und der Kritias ganz und gar eine solche bilden. Und wenn daher ohnedies auch hier p. 713. A. ausdrücklich diese Partie als Mythos in einem strengern Sinne bezeichnet wird, so ist ja damit vom Verfasser selbst zugegeben, dass diese Bezeichnung auf alle übrigen Bestandtheile dieses Werkes nur in einer weiteren und uneigentlichen Bedeutung angewandt wird. Höchstens könnte man hievon auch etwa die Stelle I. p. 644. D. — 645. C., welche gleichfalls p. 645. B. ein Mythos genannt wird, noch ausnehmen, so fern hier wenigstens ein durchgeführtes sinnliches Gleichniss als mythischer Apparat verwandt wird, wie dies auch in andern Dialogen so oft vorkommt. Und während in andern Dialogen der ausgeführte Mythos so wie der mythische Apparat nur bei genetischen Fragen in Anwendung kommt, so lässt sich doch wahrlich nicht behaupten, dass gerade der Inhalt jener ersteren Partie in der Weise, wie er hier abgehandelt wird, vorwiegend das Gepräge einer solchen an sich trägt. Der so hochwichtige Unterschied zwischen mythischer und nichtmythischer Darstellung in allen andern Dialogen verwischt sich also in Wahrheit in diesem, und beide laufen hier in einander über. Dass ohnehin die Bezeichnung der Darstellung als eines Spieles auch in andern platonischen Schriften nicht immer auf den mythischen Charakter derselben sich bezieht, sondern vielfach auch einen ganz anderen Sinn hat, wie z. B. Rep. VII. p. 536. C. Phädr. p. 278. B. oder wie wenn im Parmenides p. 137. B. der zweite, doch so streng dialektisch gehaltene Theil dieses Dialogs oder wenn im Phädros p. 276. gegenüber der lebendigen mündlichen Belehrung die gesammte Schriftstellerei nur als ein Spiel bezeichnet wird (s. Thl. I. S. 334. 272), auch dies hat bereits Zeller[811]) ganz richtig geltend gemacht.

Bei aller sonstigen Hochachtung gegen die drei vorhin genannten Männer[812]) müssen wir es offen bekennen: wenn es keinen anderen Weg der Vertheidigung gäbe, als den von ihnen einge-

811) Plat. Stud. S. 73.

812) Weit richtiger urtheilte schon Dilthey a. a. O. S. 39 f. 49 f., vgl. jedoch Zeller Plat. Stud. S. 31.

schlagenen, so würden wir lieber zu der inzwischen von Zeller selbst aufgegebenen Annahme des unplatonischen Ursprunges der Schrift zurückkehren, als zu solchen Mitteln der Rechtfertigung greifen, mit denen sich zuletzt Alles rechtfertigen und als möglich darstellen liesse. Platon schreibt ja in diesem Werke auch dem Ackerbau, ja sogar auch dem Handwerk und Kleinhandel wenigstens seinem eigentlichen Grunde nach eine ehrenhafte Bedeutung und ein wesentliches Verdienst um die Menschheit zu, XI. p. 918 f., und da könnte man ihm mithin ganz vermöge der gleichen Schlussfolgerung, wie sie Stallbaum macht, schliesslich auch eine Schrift über verbesserte Dünger- oder Lederbereitung zutrauen. Und so sehr der von Vögelin gerügte Fehler in der höhern Kritik der platonischen Schriften zu vermeiden ist, so giebt es doch eben so gut einen Fehler entgegengesetzter Art, vermöge dessen man sich mit halben Analogien begnügt und sich die mit ihnen zugleich verbundenen Abweichungen verbirgt und so die Schwierigkeiten umgeht, statt sie zu beseitigen. Wir wissen es recht wohl, welch eine kitzliche Sache es ist die Grenzen dessen, was innerhalb einer bestimmten Individualität liegt und über sie hinausgeht, fest bestimmen zu wollen, allein wir können doch darum ein Verfahren nicht billigen, welches den vagsten Möglichkeiten zu Liebe schliesslich nicht bloss alle historische Kritik, sondern auch alle wirkliche historische Erklärung abschneidet.

Und haben denn nicht alle jene Männer im Grunde wider ihren eignen Willen den obigen Bemerkungen Zellers Recht gegeben, indem sie mit ihren gegen dieselben gerichteten Behauptungen andere, richtigere, aber freilich desshalb auch denselben widersprechende Beobachtungen und Bemerkungen verbanden? Müssen sie nicht alle die vielfachen Schwächen in der Ausführung der Nomoi einräumen, wenn sie sich dann auch ihrerseits mit dem Entschuldigungsmittel des Alters oder der mangelnden letzten Hand begnügen[813]), welches doch gerade den obigen, von Zeller ganz richtig dargelegten Grundcharakter dieser Schwächen unerklärt lässt? Oder wenn Steinhart[814]) daneben allerdings auf

813) Vögelin a. a. O. II. Vorr. S. XI ff. XIV f. Stallbaum *Plat. opp.* X, 2. *Prolegg.* S. XXIX ff. Steinhart a. a. O. VII a. S. 86. 90. 101. 112 ff. 128 ff. u. ö.

814) a. a. O. VII. a. S. 90 nach dem Vorgange von Brandis a. a. O. II a. S. 552.

die Schwierigkeit des Stoffes hinweist, innerhalb dessen sich Platon wie auf einem ihm fremden Boden bewegte, ist dann damit nicht die abweichende Natur dieses Stoffes und mithin doch auch wohl seiner Behandlung von allen andern platonischen Stoffen bereits zugegeben? Bemerkt nicht insonderheit wiederum Steinhart[815]) vortrefflich, nirgends sonst, selbst in seinen Mythen nicht, habe Platon, wie hier, die feine Grenzlinie zwischen der Sprache der Poesie und der Prosa überschritten, hier dagegen habe er in den eigentlichen Gesetzen die Sprache von denen des Lykurgos und Solon mit ihren alterthümlichen, später bloss der Poesie verbliebenen Formen nachgeahmt, habe in den Proömien nach seinen eignen Andeutungen recht eigentlich poetisch gehaltene Einleitungen zu denselben geschaffen, habe aber auch sonst der Sprache des ganzen Werkes eine starke poetisch-rhetorische Färbung gegeben[816])? Bringt er es nicht selber[817]) eben hiemit in Zusammenhang, dass dagegen die eigentlichen Mythen hier fast gänzlich fehlen? Wird uns nicht eben hiedurch, wie schon Zeller[818]) richtig hervorhob, erst der unbestimmtere Sinn klar, in welchem hier der Ausdruck Mythos eben nur von begeisterten Reden mit einer solchen Färbung gebraucht wird? Je mehr nun aber so diese Färbung das Ganze durchzieht, desto weniger kann doch die von Steinhart geltend gemachte Erklärung einer Nachahmung des Lykurgos und Solon genügen, sondern wir müssen bei dieser Nachahmung in Wahrheit doch erst selbst wieder nach ihrem tieferen Grunde fragen. Und haben denn nicht alle jene Männer wie mit einem Munde behauptet, die Gesetze seien für das Verständniss des gemeinen Bewusstseins und der gewöhnlichen Vorstellung, seien auch für nichtphilosophische Leser geschrieben[819])? Wird man das nun auch von irgend einer andern platonischen Schrift,

---

815) a. a. O. VII a. S. 115.

816) S. über die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der Schrift bes. Zeller Plat. Stud. S. 84—100. Steinhart a. a. O. VII a. S. 117—119. 366—370. Stallbaum in dem letzten der Anm. 1798 angef. Programme, welches dann in *Plat. opp.* X, 2. *Prolegg.* S. L—XCVII übergegangen ist.

817) a. a. O. VII a. S. 116 f.

818) Plat. Stud. S. 88 nebst der Anm.

819) Vögelin a. a. O. II. Vorr. S. XIII. Stallbaum *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. XC. u. bes. X, 2. *Prolegg.* S. VIII—X. Steinhart a. a. O. VII a. S. 89 f. 100. Eben so Brandis a. a. O. II a. S. 551 und schon Dilthey a. a. O. S. 39 f. 49 f.

wird man das etwa vom Timäos und Kritias behaupten wollen? Bewegen sich allerdings auch diese Gespräche auf dem Boden der richtigen Vorstellung, so hätte man doch fürwahr nicht übersehen sollen, dass dies eine von der dialektischen Erkenntniss unmittelbar und bis ins Kleinste und Einzelnste durchdrungene ist. Ja, noch mehr, Steinhart[820]) selber setzt ja eben dies ausführlich auseinander; wie konnte er also da übersehen, dass die Analogie der Gesetze mit dem Timäos hier ihre scharf bestimmten Grenzen hat? Wird denn nicht ausdrücklich jenes Proömion, in welchem das Dasein der Götter bewiesen werden soll, X. p. 888. A. — 907. B., als Etwas bezeichnet, was eigentlich über den Standpunkt der Gesetzgebung, mithin über den der Nomoi überhaupt hinausgreift, p. 891. D., so dass sich denn der athenische Fremde zu demselben nur nach langem Zögern und vielen Bedenken, p. 886. E ff. 890. B ff. E f. 891. D f. vgl. 892. D ff. 900. C., entschliesst? Und doch heisst es in einem spätern Rückblick auf dies Proömion XII. p. 966. D ff. ausdrücklich, dass ausser der Präexistenz der Seele vornehmlich die Astronomie den eigentlichen Anhalt dieses Beweises bilde, und diese liegt ja doch gerade recht innerhalb der Sphäre des Timäos und bildet einen Hauptbestandtheil dieses Dialogs. Kann es also Platon wohl bestimmter uns selber sagen, dass er in den Gesetzen weit tiefer als dort in das Gebiet des endlichen Bewusstseins und seiner Betrachtungsweise hinabsteigt?

Wir sind nun mit dieser Behauptung jener Männer über das Publicum, für welches die Gesetze bestimmt sind, zu unserem Ausgange von der gleichen Behauptung zurückgekehrt, wir haben dieselbe nun aber, was von jenen ganz unterlassen ist, auch wirklich und zwar aus noch bestimmteren Aeusserungen der Schrift zu beweisen. Nur den Mitgliedern der „nächtlichen Versammlung" kommt nach XII. p. 963. A. — 966. A. (s. u.) im Gesetzesstaate eine wirkliche philosophische Einsicht zu, die Proömien zu den Gesetzen sind aber ausdrücklich nach VII. p. 811. C. D. X. p 890. E f. nicht für sie allein, sondern auch für alle andern Bürger, die sonach im günstigsten Falle auf dem Boden einer wirklich richtigen Vorstellung stehen, eben so gut wie die Gesetze selbst bestimmt und sollen eben so gut wie diese schriftlich niedergelegt, in den Schulen auswendig gelernt und den Erwachsenen zu dauerndem Studium

820) a. a. O. IV. S. 29 ff.

und eingehender Lectüre bei Ruhe und Musse zu Gebote gestellt werden. Und selbst das obige Proömion über Dasein und Wesen der Götter, welches nach den obigen Andeutungen des Verfassers noch am Nächsten an die Höhe der philosophischen Betrachtung anstreift, ist doch sonach seinen Absichten gemäss noch immer für die Fassungskraft des gewöhnlichen Verstandes, so fern der letztere sich nur ernstlich und wiederholt mit demselben beschäftigen will, p. 890. E f., zugerichtet. Dass die Proömien nur „überreden" (πείθειν) sollen, wird fast in einem jeden derselben ausgesprochen, und nun erinnere man sich dabei, dass in der Republik (s. S. 198.) auch die logische Vorstellung „Ueberredung" (πίστις) genannt ward.

Hält man nun dies Alles fest, so wird man jene aus lauter vereinzelten Reflexionen, durch welche das letzte verbindende Princip nur leise hindurchschimmert, sich eben desshalb nur zu einer verhältnissmässig lockeren Einheit verbindende Composition des ganzen Werkes, welche Zeller als dessen Eigenthümlichkeit hervorhob, nicht mehr bestreiten können, sondern als vom Verfasser selber zugegeben ansehen müssen. Man wird es nicht leugnen können, dass Zeller[821]) eben hierin mit Recht den Grund für diese jedes erheblichere Gesetz im Besonderen mit einer Art von Begründung versehende Form der Proömien selber erkannt hat, deren Nothwendigkeit der Verfasser ausführlich IV. p. 719. A. — 723. D vgl. VI. p. 772. E. zu rechtfertigen sucht und p. 722. B. E. als seine eigne Erfindung bezeichnet. Man wird aber andererseits gerade aus der bewussten Absicht, mit welcher sonach derselbe bei diesem Allen verfährt, gegen Zellers ursprüngliche Ansicht nur ein günstiges Vorurtheil dafür schöpfen können, dass derselbe kein Anderer als Platon ist. Zeller selbst[822]) hat denn nunmehr auch ganz richtig erkannt, was die eigentliche Bedeutung dieser Form ist, dass nämlich durch sie der Grundsatz des Wissens wenigstens in so weit gewahrt werden soll, um die Bürger nicht zu blossen Sklaven des Gesetzes, sondern, wie es in jener Rechtfertigung ausdrücklich heisst, zu freien Männern zu machen, welche demselben nicht als blinde Werkzeuge, sondern aus Ueberzeugung von seiner Nothwendigkeit gehorchen.

So ist es denn wohlberechnet, wenn die Proömien zu den Ge-

---

821) Plat. Stud. S. 29.

822) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 625.

setzen mit den Mitteln der Poesie und Rhetorik und auch die Redeweise der Gesetze selber mit alterthümlich-poetischem Schmucke ausgestattet werden. Und wenn auch ihr Inhalt nicht bis ins Einzelne hin ausdrücklich aus den voraufgeschickten allgemeineren Erörterungen des Dialogs abgeleitet werden konnte, was eben diese ganze Form selber unmöglich gemacht haben würde, so findet er doch im Grossen und Ganzen in denselben wirklich seine Begründung, sie werden IV. p. 722. C. D. demgemäss denn auch selber als die Proömien zu der folgenden Specialgesetzgebung überhaupt bezeichnet, und der einheitliche Charakter des ganzen Werkes verlangte daher auch für sie dieselbe Redeweise. Und so drückt sich der Verfasser denn auch absichtlich VII. p. 811. C. D. so unbestimmt aus, dass es fast klingt, als ob auch sie Wort für Wort aufgezeichnet und von der Jugend des neuen Staates auswendig gelernt werden sollten. Und Zeller[823]) hat ganz Recht, wenn er zwischen der Bezeichnung der Menschen als eines blossen Spielwerks der Götter und der ganzen Erörterung gleichfalls als eines blossen Spielwerks einen unmittelbaren Zusammenhang findet: wird durch das Erstere die fast durchgängige Schwäche der Menschennatur ausgedrückt, so besagt das Letztere, dass sich der Verfasser nach Inhalt und Form seiner Darstellung dieser Schwäche anbequemt.

III. Fortsetzung. Verhältniss zur Ideenlehre.

Dagegen müssen wir uns nun aber auf das Entschiedenste Zeller gegenüber auf die Seite von Dilthey, Brandis, Stallbaum und Steinhart[824]) stellen, wenn der Erstere auch jetzt noch[825]) dabei bleibt, der Ideenlehre geschehe in den Gesetzen keine Erwähnung. Wir müssen mit ihnen behaupten, dass am Schlusse des Dialogs, XII. p. 963. A. — 966. A., als jenes letzte verbindende Einheitsprincip aller Reflexionen desselben, als das Musterbild auch des Gesetzesstaates die Idee des Guten deutlich genug her-

---

823) Plat. Stud. S. 73 f. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 635. Anm. 5.

824) Dilthey a. a. O. S. 39. Brandis a. a. O. II a. S. 549. 551. Stallbaum *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. CLXV ff. Steinhart a. a. O. VII a. S. 96. 122. 123 f. 128. 132. 298 f. 354.

825) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 619. In den Plat. Stud. S. 42 stellte er sogar die entschieden unrichtige Angabe hin, es finde sich in den Gesetzen nicht einmal der Name der Ideen, und eben so vermisste er hier sogar jede sichere Andeutung und eben so noch in der 1. A. der Phil. d. Gr. II. S. 320. vgl. 326. jede sichere Spur dieser Lehre.

vorschimmert. Dass im ganzen Verlauf all dieser Betrachtungen und Anordnungen bis dahin kein Platz für ihre auch nur andeutende Erwähnung war, erhellt aus dem nunmehr dargelegten Standpunkte derselben zur Genüge. Bis dahin konnte von ihr nur in der dem populären Bewusstsein zugänglichen Form, also von Göttern und götterartigen Wesen und, wenn es hoch kam, von Gott die Rede sein, und als das Urbild auch dieses Staates konnte sie nur in so fern erscheinen, als Gott als dessen Herrscher und die auch hier dem Staate als Zweck gesetzte Tugend, zu welcher er seine Bürger erziehen soll, als Gottähnlichkeit bezeichnet ward, IV. p. 713. 716. C f. Auch in der Politeia trat ja diese höchste Idee als solche erst mit dem Schlussstein des ganzen Staatsgebäudes, mit dem Höchsten, was diese grosse Erziehungsanstalt zu leisten hat, mit dem höheren Erziehungscursus des philosophischen Herrscherstandes gegenüber dem niederen der übrigen Wächter ausdrücklich hervor. Und ganz eben so geschieht es auch hier erst mit dem höheren Erziehungscursus der philosophischen Mitglieder der nächtlichen Versammlung gegenüber dem niederen (vgl. schon VII. p. 818. A.) der übrigen Bürger. Aber auch hier kann diese Idee vermöge des populären Standpunktes, auf welchen die ganze Schrift sich stellt, natürlich nur in flüchtiger Andeutung an uns vorüberrauschen, während sie in der Politeia die ausdrücklichste und eingehendste Ausführung findet, welche wir überhaupt von ihr in den platonischen Schriften besitzen. Auch an dieser Stelle, wo bei dem Verlangen, dass die Mitglieder der nächtlichen Versammlung auch eine wirklich dialektische Bildung besitzen sollen, wenigstens eine andeutende Erwähnung der Ideenlehre nicht mehr umgangen werden kann, tritt dieselbe doch in wirklich ausgesprochener Weise nur in der dem gemeinen Bewusstsein näher liegenden Form der sokratischen Begriffslehre auf, indem gerade das unterscheidende Kennzeichen der Idee gegenüber dem blossen Begriff, nämlich das objective Fürsichsein der ersteren, gar nicht ausdrücklich geltend gemacht wird[826]). In dieser Weise allein vermag denn auch hier noch Platon den durch das ganze Werk hindurch inne gehaltenen populär-religiösen Standpunkt zu bewahren, denn so tritt auch Das nicht ausdrücklich hervor, dass die wahrhaften,

---

826) Wie dies allerdings Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 320. ganz richtig bemerkt.

die „ewigen“ Götter eben die Ideen sind. Vielmehr kann er nach dieser flüchtigen Andeutung sofort wieder zu den Göttern in dem Sinne überspringen, in welchem er von ihnen in dem grossen Proömion des zehnten Buches gehandelt hat, und den Rückblick auf diese letztere Darstellung, welche sich nicht über die „gewordenen“ Götter, nämlich die Weltseele und die Gestirne versteigt, anreihen, dessen wir vorhin (S. 575.) bereits gedachten. Und wenn wir nun doch dabei bereits sahen, dass selbst die reine Auffassung auch dieser Götter noch den Gesichtskreis der übrigen Bürger übersteigt, so wird nun dagegen von den Mitgliedern der nächtlichen Versammlung vermöge ihrer dialektischen Bildung verlangt, dass sie auch der beiden Hauptstücke zu dieser Auffassung, nämlich einer richtigen Einsicht in das Wesen der Seele und ihr Verhältniss zum Körper und sodann eines gründlichen astronomischen Wissens, sich bemächtigen sollen; oder mit andern Worten es wird in jenen Rückblick die Forderung eingeschlossen, dass sie neben der Dialektik auch einer auf diese begründeten wahrhaft speculativen Physik kundig seien, p. 966. C. — 967. D. Und von hier aus begreift es sich nun auch, wesshalb ihnen X. p. 909. A. die Aufgabe gestellt wird, die wegen theoretischen Atheismus ins Correctionshaus eingesperrten Bürger, zu deren Belehrung ja eben jenes Proömion geschrieben ist, durch ihren unterrichtenden Zuspruch, wo möglich, eines Besseren zu überzeugen. Was also das todte und bloss geschriebene Wort jenes Proömions nicht vermochte, das sollen sie durch die stärkere Macht der lebendigen mündlichen Rede zu erreichen versuchen. Zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Astronomie gehören nun aber als unentbehrliche Vorkenntnisse die Disciplinen der reinen Mathematik, und zum vollen Ganzen rundet sich dieser Kreis erst ab, wenn auch die Theorie der Musik mit in ihn hineingezogen und ihre Gemeinschaft mit der Astronomie begriffen ist, so fährt Platon XII. p. 967. D E. fort, verlangt somit auf das Bestimmteste von den Mitgliedern jener Versammlung ganz die gleichen Kenntnisse wie von denen des eigentlichen Herrschercollegiums in der Politeia (s. S. 205 ff.), und, gerade so wie er dort jenes Gemeinsame zwischen musischer und astronomischer Harmonie noch nicht weiter ausführt, so kann man sich noch weniger darüber wundern, wenn dies auch hier nicht geschieht. Für die Republik wie für die Gesetze bietet also der Timäos (s. S. 357 ff.) nach dieser Richtung hin gleich sehr die nöthige Ergänzung. Trotz

der noch viel grösseren andeutenden Kürze in den Gesetzen, welche sich sehr leicht dadurch erklärt, dass eben die näheren Anforderungen, da dies ja ganz dieselben sind, in der Republik bereits ihre gebührende Auseinandersetzung gefunden haben, wird nichts desto weniger noch ein dort als selbstverständlich übergangener Punkt (s. S. 286.) hier ausdrücklich nachgetragen, nämlich der Zusammenhang auch der ethisch-politischen mit der astronomischen und musischen Harmonie und die Begründung dessen, dass eben hiernach auch der niedere Erziehungscursus die eigentliche Pflege der Seele durch die musischen Künste und die Anfangsgründe der Mathematik und Astronomie zu bewirken sucht (s. B. VII.), so wie das ausdrückliche Verlangen, dass vollends die Theilhaber der nächtlichen Versammlung im Zusammenhang mit Dialektik und Naturphilosophie auch die Ethik und Politik wirklich philosophisch aufzufassen und zu behandeln im Stande sein müssen, p. 967. E. Welche Welt von Gedanken drängt sich hier in die wenigen Worte zusammen, in welchen dies in der andeutendsten Kürze und doch keinem Kenner platonischer Denkart missverständlich ausgesprochen wird!

Schon nach diesem ganzen Zusammenhange, nach welchem diese gesammte Schlusserörterung des Dialogs über die nächtliche Versammlung ausgesprochenermassen den noch am Meisten eigentlich speculativen Bestandtheil und den eigentlichen Höhenpunkt desselben bildet, und nach welchem eben so ausgesprochenermassen jene Auseinandersetzung im zehnten Buch über Wesen und Dasein der Götter ihr in dieser Hinsicht am Nächsten steht, kann nicht einmal darüber mehr ein Zweifel sein, dass auch in der letztern p. 903. C. unter jenem ewigen Sein, welches der Welt zu Grunde liege und in welchem der Mensch seinen Zweck habe (s. S. 562.), die Ideen und speciell die Idee des Guten als des absoluten Zwecks (s. S. 16 ff. 194 ff. 201 f.) zu verstehen sind, geschweige denn darüber, dass in der erstern in Wahrheit nicht bloss der Begriff, sondern wirklich die Idee gemeint ist. Eine etwas eingehendere Zergliederung dieser Erörterung wird dies aber vollends ausser Frage stellen.

Die nächtliche Versammlung wird hier zunächst p. 961. C. als der eigentliche Erhaltungsrath des Staates bezeichnet. Erhalten werden, so heisst es dann weiter, kann nun aber alles Menschliche nur durch Leitung der Vernunft und ihrer Einsicht verbunden mit



der Schärfe sinnlicher Beobachtung, und zwar unterscheidet sich diese Einsicht genauer nach ihrem Objecte, das Gemeinsame dabei ist jedoch immer, dass man, um das Object zu erhalten, den Zweck desselben kennen muss, p. 961. D. — 962. D. Zweck des Staats sind nun aber nach I. p. 629. A. — 630. D. alle Tugenden, diese haben aber wieder ihre Einheit in der sie leitenden vernünftigen Einsicht oder Weisheit selbst, p. 963. A. vgl. I. p. 631. C ff. Also ist diese der letzte Staatszweck, und die vernünftige Einsicht in diesen hat — scheinbar seltsam genug — sonach sich selbst zum Gegenstand, ist Wissen des Wissens. Dies wird freilich p. 963. A. — C. nur angedeutet, nicht ausdrücklich gesagt; aber dieser ganze Gang der Darlegung erinnert uns doch völlig an die im Charmides p. 165. B. — 166. E., wo wir denn auch in diesem Wissen des Wissens, so zu sagen, den sich schon entpuppenden Schmetterling Wissen der Ideen als des Einen in der Vielheit der Erscheinungen erkannten (Thl. I. S. 83 ff.). In der vorliegenden Erörterung bleibt Platon sodann auch darin dem populären Charakter des ganzen Werkes getreu, dass er sich auch im Folgenden mit der kurzen Andeutung begnügt, in wie fern überhaupt eine Vielheit der Tugenden, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, noch neben der Weisheit Statt finden könne. Und selbst dabei hält er noch das allerknappste Mass, indem er sich beispielsweise bloss auf die Tapferkeit dabei beschränkt: sie kommt als eine bloss natürliche, nicht vernünftig entwickelte oder entwickelbare auch schon Kindern und Thieren zu, während von Weisheit nur da die Rede sein kann, wo in einer Seele nicht allein überhaupt Vernunft, sondern auch nicht bloss der Anlage nach, sondern wirklich entwickelte Vernunft wohnt, s. p. 963. B. — E[827]). Das heisst also, da hier die Tapferkeit eben nur als Beispiel für alle Einzeltugenden auftritt: nur dem Werden und der Entwickelung nach fallen sie mit der Weisheit und unter sich aus einander, ihrer Vollendung und ihrem wahren Sein nach sind sie Eins mit ihr. Eine wirkliche Einsicht in eine Sache, so heisst es dann weiter p. 964. A ff., besitze man nur, wenn man nicht bloss ihren Namen, sondern auch ihre Begriffsbestimmung (λόγος) wisse, und nicht bloss von den Tugenden, sondern überhaupt auch von allen anderen Dingen,

827) Hiernach ist Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 565 zu berichtigen. Vgl. unten Anm. 1881 und 1884.

welche von besonderer Wichtigkeit und Schönheit seien (τῶν διαφερόντων μεγέθει τε καὶ κάλλει), müssten daher die Mitglieder der in Rede stehenden Körperschaft sich dieses Wissen aneignen. Und eben die hierauf hinzielende Betrachtungsweise der Dinge wird hierauf p. 965. B. C. genauer dahin bestimmt, dass man nicht bloss im Stande sei auf das Viele zu sehen, sondern dem Einen nachstrebe und dieses kennen lerne, dass man von dem Vielen und Ungleichartigen auf die eine Idee (μίαν ἰδέαν) hinzublicken vermögend sei, und dies sei die genaueste Anschauungs- und Betrachtungsweise, die zuverlässigste Art der Untersuchung, welche überhaupt einem Menschen möglich sei. Und noch einmal wird sodann wiederholt, dass jene Männer dieser Betrachtungsweise vor Allem in Bezug auf die Tugenden, p. 965. C. — E., sodann aber auch überhaupt in Bezug auf alles Gute und Schöne p. 966. A., mächtig sein, dass sie von Allem, was sich auf das wahre Wesen (ἀλήθεια) der Gesetze bezieht, eine wirkliche Einsicht (ὄντως εἰδέναι) haben, dass sie zu entscheiden im Stande sein müssten, welche Handlungen ihrer Natur nach (κατὰ φύσιν) schön sind, p. 966. B. Und dann wird nun von dieser dialektischen Einsicht zur naturphilosophischen durch die Wendung hinübergesprungen, dass zu dem Schönsten auch die Götter gehören. Ausserdem muss diesen Philosophen nun aber auch die Gabe der Rede zu Gebote stehen, sie müssen ihre Einsicht in — angemessene — Worte zu fassen (λόγῳ ἑρμηνεύειν) und die Richtigkeit des Inhalts von ihr durch dieselben auch zu beweisen (ἔνδειξιν τῷ λόγῳ ἐνδείκνυσθαι), p. 966. B., und ihr endlich auch in ihren Handlungen Ausdruck zu leihen verstehen, indem sie gemäss ihrer Erkenntniss jenes Einen Alles mit einem Gesammtblicke überschlagend es jenem entsprechend zu gestalten und anzuordnen vermögen, p. 965. B. vgl. p. 966. B. Denn sie sollen eben nicht bloss die Erhalter und Wächter (φύλακες), sondern auch die Anordner, die Schöpfer und Bildner, die Werkmeister (δημιουργοί) des Staates sein, p. 965. B.

Man sieht, alle Momente der Idee und insonderheit der Idee des Schönen und Guten werden in dieser Darstellung berührt, um von der ausdrücklichen Bezeichnung ἰδέα, welche allerdings oft von Platon nicht in diesem bestimmten technischen Sinne gebraucht wird, ganz zu schweigen. Fürwahr, noch bestimmtere Hindeutungen auf die Ideenlehre sind auch im Theätetos und selbst im Kratylos,

wenn man von dessen Schlusse absieht, nicht enthalten. Und je inadäquater diese ganze Behandlung der Sache für die Darstellung der Idee, je springender und andeutender sie eben desshalb gehalten ist, desto mehr wird man hier zwischen den Zeilen lesen dürfen und müssen. Die schliesslich angedeutete Wendung besagt dann aber auch dies, dass auch der Gesetzesstaat, der gute Staat in zweiter Linie nach dem Musterbilde der Idee des Guten gestaltet, dass auch seine Darstellung, wenn schon nur mittelbar, im Interesse der Ideenlehre unternommen ist. Und nun wird man auch die mehrfach, I. p. 631. B f. II. p. 660. E ff. (vgl. 667. A.) III. p. 697. B. (vgl. p. 688. A.). V. p. 726 ff. 743. E., wiederholte Gütertafel heranziehen dürfen. Denn die möglichste Tugend seiner einzelnen Bürger soll ja der Zweck auch dieses Staates sein, und die Tugenden, obenan die Weisheit, stehen an der Spitze dieser Tafel der Güter, die dann aber im Verlauf der Darstellung noch um ihr höchstes Glied, um Gott und die Götter, ergänzt wird, IV. p. 715. E.—717. B. vgl. m. 723. E. und V. p. 726. 728. C ff. Man beachte nur den ganz ähnlichen Fortgang, welchen die Entwicklung im Philebos nimmt (s. S. 49 ff.), und diese Aehnlichkeit wird noch grösser, indem Gott nunmehr bei dieser Gelegenheit für das Mass aller Dinge und Tugend im Sinne von Besonnenheit und Masshaltigkeit für Gottähnlichkeit erklärt wird, IV. p. 716. C f. Erinnert man sich nun vollends, in welche enge Beziehung auch in der Republik (s. S. 182. 235.) und schon im Staatsmann (s. Thl. I. S. 323 ff. 359.) die Begriffe des Masses und des Guten zu einander gestellt wurden, so wird man auch in den Gesetzen hinter dieser populären Redeweise die Identität Gottes mit dem Urguten zu suchen haben. Dass nun freilich die Herrschaft Gottes in diesem guten Staate doch sofort wieder in die eines bestimmten Gottes der Volksreligion, in die des Kronos im goldenen Zeitalter, dessen Vorbild die menschlichen Herrscher im Gesetzesstaate nachahmen sollen, umschlägt, IV. p. 713. A ff., erklärt sich einmal wieder aus diesem populären Standpunkte selbst, indem die grosse Mehrzahl dieser Herrscher oder Beamten wenigstens nach gesetzlicher Vorschrift nicht zur nächtlichen Versammlung gehört und mithin in der Auffassung des Göttlichen nicht auf philosophischem Boden steht[828]). Sodann aber

828) Vgl. Stallbaum *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. CXI. CXXXIX ff. und im Commentar z. d. St.

scheint eben hiemit ein Rückblick auf den Mythos im Staatsmann beabsichtigt zu sein, in welchem die Herrschaft des Kronos ja auch gerade den Staat, die Menschheit und überhaupt die ganze Erscheinungswelt nach Seiten ihrer Inhärenz oder ihres Aufgehens in den allein wesenhaften Ideen und folglich des Verschwindens von all ihrem Fürsichselbstbestehen versinnbildlicht (s. S. 311.).

Dies führt uns nun aber noch auf einen andern Punkt, nämlich in wie fern die Götter als unsere Herren und Eigenthümer für uns sorgen, d. h. — s. bes. p. 902. B f. 905. E. 906. A ff. vgl. Phädon p. 62. B. Kritias p. 109. B. — auf den zweiten Theil des mehrfach angezogenen Proömions gegen die Atheisten und Gottlosen im zehnten Buche, p. 899. E. — 905. C. In der vorhin zuletzt berührten Wendung im zwölften p. 965. B., jeder Wächter und Werkmeister müsse das Viele nach dem Einen und im Hinblick auf dieses, indem er all das Viele hiernach in einen Gesammtüberblick zusammenfasse, gestalten, liegt eine Rückdeutung (ἐλέγομεν) auf eine frühere Stelle, und dies scheint keine andere, als die schon mehrfach (S. 562. 579) von uns angezogene X. p. 903. C. vgl. 902. D. E. zu sein[829]). Selbst diese Stelle stimmt freilich nicht ganz dazu. Es steht hier nichts vom Wächter, sondern nur vom Arzte und Werkmeister (Künstler oder Handwerker), Nichts vom Vielen und Einen, sondern nur vom Theil und Ganzen. Aber die Sache läuft doch ganz auf Dasselbe hinaus. Jeder verständige (ἔντεχνος) Werkmeister arbeitet auf das gemeinsame Beste seines ganzen Werkes und nicht eines einzelnen Theiles hin. Jedem Theile kann eben nur diejenige Vollkommenheit zu eigen werden, welche mit der des Ganzen gegeben ist, nämlich die, ein möglichst angemessenes Glied dieses Ganzen zu sein, und nicht die höhere dieses letzteren selbst. So heisst es hier, und p. 903. B. ist auch von der Erhaltung des Ganzen die Rede. Und noch mehr, über dem Gegensatz des Theils und Ganzen steht hier der zwischen Sein und Werden, welcher ja dem zwischen der Einheit der Idee und der Vielheit der Erscheinung völlig entspricht. Auch der Mensch, so heisst es, ist blosser Theil des Weltganzen, er hat in der Vollkommenheit und Glückseligkeit des letzteren auch die seine, weil die erstere ohne die richtige Stellung jeder einzelnen Seele inner-

829) Wie Wagner in seiner Ausg. und Uebers. der Gesetze, Leipzig (b. Engelmann) 1854 f. 16. II. S. 577. Anm. 441. bemerkt hat.



halb dieses Alls nicht möglich ist; aber auch diese erstere ist nur die relative, welche auf dem Gesammtgebiete des Werdens möglich ist (*κατὰ δύναμιν τὴν τῆς κοινῆς γενέσεως* p. 903. D.) und sich genauer eben darnach beschränkt, dass ihr letzter Zweck nicht sie selbst, sondern die noch höhere, die absolute Vollkommenheit und Glückseligkeit jenes Seins ist, welches dem Leben dieses Ganzen der Erscheinungswelt noch selbst wieder zu Grunde liegt (*γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία*, p. 903. C.). Eine specielle Providenz noch neben der allgemeinen, wie sie ihm Zeller[830]) so gut wie seine Gegner unterschieben zu wollen scheinen, lehrt Platon sonach auch hier nicht nur nicht, sondern bestreitet sie ausdrücklich und sucht vielmehr zu zeigen, dass die erstere schon unmittelbar in der letzteren inbegriffen sei, s. bes. p. 903. E f.

Die Ausführung ist nun freilich auch hier wieder ganz populär. Es ist in ihr zunächst überall von den Göttern in der Mehrzahl die Rede, und ihre Allwissenheit, Allmacht und Allgüte wird, so zu sagen, nur als die höchste Steigerung nicht bloss menschlichen Wissens, sondern sogar menschlicher Sinnenwahrnehmung, menschlicher Stärke und menschlicher Einzeltugenden beschrieben, p. 901. C. — E. vgl. 900. C. D. Dann aber ist von „dem Gott" p. 902. E f. die Rede, welcher die Fürsorge über das Weltganze, als dessen Eigenthümer vorher p. 902. B. die Götter bezeichnet wurden, hat und die Vollendung (*τέλος*) desselben bis in die kleinsten Theile hinein den Untergöttern, Dämonen und Heroen überlässt, p. 903. B. Damit kommen wir nun ganz auf den Standpunkt im Timäos. Gott ist auch hier Werkmeister des Weltganzen, und von da aus breitet sich vermöge der Inhärenz der niederen Ideen in den höheren diese fest abgestufte absteigende Vollkommenheit über alle Einzelwesen derselben aus, von den Gestirnen als den Gehülfen des Weltbaumeisters auf ihre Bewohner als die Gebilde, welche sie, das Werk desselben ins Einzelne ausführend, hervorbringen, von den Dämonen und Heroen als den göttlichen Kräften, welche in diesen Gebilden nicht erst von diesen gewordenen Göttern aus, sondern von den ewigen Ideen selber her walten, zunächst zu der freien Entwicklung hin, mit welcher die vernünftige Menschenseele im Dies-

830) S. bes. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 606. — Tayler Lewis *Plato against the atheists: or the tenth book of the dialogue on laws*, Neuyork 1845. kenne ich nur aus der Anzeige von Schwanitz Jahns Jahrb. LXVIII. S. 679 ff.

seits und Jenseits ihres wahrhaften Glückes und Unglückes eigner Schmied ist, p. 904. A. — 905. B. Und wenn auch der Gerechte oft äusserlich viel leiden muss und das Laster oft scheinbar triumphiren sieht, so soll er doch einmal bedenken, dass eben die relative Unvollkommenheit des Einzelnen zur Vollkommenheit des Ganzen vielfach erforderlich ist, und sodann, dass die Strafe und der Lohn im Jenseits die erstere wieder ausgleichen. Auch was dabei genauer über die unterirdischen Zucht- und die überirdischen oder auf den Höhen der Erde gelegenen Belohnungsörter angemerkt wird, p. 904. C. — E. 905. A. B., steht mit den eschatologischen Mythen früherer Dialoge, namentlich des Phädon wohl in Einklang. Und wenn endlich die Götter und Dämonen in ihrer Fürsorge für uns genauer als unsere Hirten und die Menschen somit nach der Grundbedeutung von *κτήματα* als ihre Besitzthümer an Herden bezeichnet werden, p. 905. D. —907. A., so hängt dies aufs Engste nicht bloss mit den vorher S. 583. angeführten Stellen, sondern auch mit den ähnlichen Aeusserungen über die Zeit unter Kronos Herrschaft IV. p. 713. C. D. und im Mythos des Politikos zusammen (s. auch oben S. 489.). Beachten wir aber vollends die ausdrückliche Hindeutung, p. 900. C., darauf, dass das eigentliche Verständniss dieser ganzen Beweisführung für die specielle Vorsehung mit ganz denselben Schwierigkeiten wie die unmittelbar voraufgehende für das Dasein der Götter zu kämpfen habe, dass sie die Fassungsgabe des nichtphilosophischen Publicums, für welches sie zunächst bestimmt ist, im Grunde schon übersteigen werde, so kann kein Zweifel übrig bleiben, dass sie lediglich in ganz demselben Sinne zu verstehen ist wie die ähnlichen Aeusserungen anderer Dialoge[831], dass diese specielle Providenz auch hier in Wahrheit nur die durch die Materie beschränkte, im Uebrigen aber nach Massgabe der Inhärenz der niederen Ideen in den höhern fest bestimmte Inhärenz alles Einzelnen im Allgemeinen bedeutet.

IV. Fortsetzung. Die Auffassung der positiven Religion.

Die wahre Religion ist dem Platon also noch immer allein die Philosophie, das giebt jetzt auch Zeller zu. Die Mitglieder der

831) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 601. Anm. 12 citirt mit Recht Tim. p. 30. B. 44. C. Soph. p. 265. C f. Phileb. p. 28. D ff. in diesem Sinne.

nächtlichen Versammlung, die einzigen Philosophen im Staate, werden gegenüber den Priestern der Volksgötter und den Auslegern der auf diese bezüglichen Religionssatzungen (s. über diese VI. p. 759. VII. p. 799. B. 800. B. VIII. p. 828. B. IX. p. 871. C f. 873. C. 877. C f. XI. p. 916. C. D. XII. p. 953. B. 958. D.) als Ausleger höherer Art bezeichnet, XII. p. 964. B., und die Mitglieder der Euthynenbehörde, welche zugleich (s. p. 951. D ff. 961. A. vgl. m. 953. D. u. 946. E.) Mitglieder dieser Versammlung sind, auch wirklich als das oberste Priestercollegium im Staate installirt, p. 947. A f. In der obigen Beweisführung für das Dasein der Götter geht Platon auch hier nicht unter die Weltseele und die Gestirne hinab. Die Volksgötter, diese Ueberzeugung hält er also auch hier noch fest, existiren nicht wirklich, sondern nur als Symbole der wirklichen Götter, der ewigen wie der gewordenen, und hieraus erklärt sich die Bezeichnung der Staatsgötter als solcher, welche nur das Gesetz als ewige hinstellt, X. p. 904. A., und die Unterscheidung der sichtbaren Götter — d. h. eben der Sterne[832]) — und derer, die wir nur in Bildern (Statuen) verehren, XI. p. 930. E f. vgl. Tim. p. 41. A. Die gewöhnliche griechische Volksreligion wird also auch hier nur aus denselben Gründen festgehalten, wie in der Politeia, weil der Gesetzesstaat erst recht ein nationalgriechischer ist und folglich einen nationalgriechischen Cultus erheischt, und weil nur in dieser Form die gewöhnliche Vorstellung, auf deren Boden weitab die meisten Staatsbürger verbleiben, sich des Urguten und Göttlichen zu bemächtigen und es im eignen sittlichen Handeln abzubilden im Stande ist. Soll die Idee des Guten das Urbild des Staates und der durch die Staatserziehung zu erzielenden Tugend des Einzelnen sein, so heisst dies hiernach: die positive Religion ist die unentbehrliche Grundlage des ganzen politischen und sittlichen Lebens. Um diesen Zweck zu erreichen, wird aber ferner auch hier eine sittliche Reinigung derselben von allen unwürdigen Mythen und allem sittengefährlichen Aberglauben vorgenommen, X. p. 905. D. — 907. D. vgl. I. p. 636. C f. XII. p. 941. B f., und selbst alle Privatgottesdienste verboten, damit sich nicht hinter diese ein solcher Aberglaube vor der Aufsicht der Staatsgewalt verbergen kann, X. p. 909. D ff. Es sind dieselben drei irreligiösen Grundrichtungen, der Unglaube an das Dasein der Göt-

832) S. auch XII. p. 950. D.

ter, der an ihre Fürsorge für die Menschen und der an ihre unbestechliche Gerechtigkeit oder der Aberglaube, dass sie durch die Opfer und Weihgeschenke der Bösen sich leicht zu deren Gunsten umstimmen liessen, ich sage, es sind diese gleichen drei Grundrichtungen, welche die Republik als Ganzes (s. S. 105 ff.) und welche die Gesetze in dem einen ihrer beiden speculativsten Theile, nämlich eben in jenem Proömion, welches die Hauptmasse des zehnten Buches bildet, bekämpfen. Und wenn, wie wir so eben gesehen haben, in der Bekämpfung der zweiten Hauptrichtung hier wie dort die ausgleichende Vergeltung im Jenseits und eben damit die Unsterblichkeit der Seele eine Hauptrolle spielt, so erklärt es sich aus dem populären Charakter der Gesetze, aus der grösseren Annäherung des in ihnen dargestellten Staates an die gewöhnlichen Staaten hinlänglich[833]), dass hier nicht, wie dort, die Unsterblichkeit, sei es auch nur in der annähernden Weise wie das Dasein, die specielle Vorsehung und die unbestechliche Gerechtigkeit der Götter, bewiesen, sondern lediglich als ein Glaubensartikel hingestellt und ausdrücklich bloss auf Gesetz und religiöse Ueberlieferung begründet wird, XI. p. 927. A. XII. p. 959. B. vgl. VIII. p. 828. D. Ohnehin lässt es sich gar nicht verkennen, dass in der Auffassung der Seele als Urheberin alles Lebens und aller Bewegung, welche die Grundlage des ganzen Beweises für das Dasein von Göttern bildet, und in der kurzen Begründung X. p. 904. A. B., dass mit ihrer Unsterblichkeit alles Werden aufhören müsste, eine andeutende Recapitulation der gesammten im Phädros, Phädon und in der Republik dargelegten Beweisführung enthalten ist. Wird dabei zugleich der Menschenseele die Ewigkeit abgesprochen und nur ihre Unvergänglichkeit behauptet, so streitet das nicht gegen ihre anfangslose Präexistenz, denn ein anfangs- und endloser Process des Werdens innerhalb der Zeit ist ja eben auch keine Ewigkeit[834]).

---

833) Wie dies jetzt Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 621 (mit Anm. 2.) gegenüber seinen früheren Aeusserungen Plat. Stud. S. 46. zugiebt.

834) Wenn daher Steinhart a. a. O. VII a. S. 101 f. urtheilt, in den Ansichten Platons von göttlichen Dingen, wie er sie in den Gesetzen darlege, sei eher ein Fortschritt als ein Rückgang zu erkennen, so findet in Wahrheit vielmehr einerseits weder der eine noch der andere Statt, andererseits aber, wie wir später sehen werden, in der That der letztere. S. Abschn. VI. VII.

Aus dem verschiedenen Charakter der Darstellung in beiden Werken und der dargestellten Staaten erklärt es sich aber auch ferner hinlänglich, dass die Reinigung der Volksreligion hier keine so gründliche und durchgreifende ist, wie in der Politeia[835]). Während dieselbe dort auch in metaphysischer Beziehung die Volksgötter zu möglichst reinen Symbolen der ewigen und unveränderlichen Ideen zu machen bestrebt ist, werden hier, wie wir schon S. 584. an der X. p. 901. C.—E. gegebnen Erörterung bemerkt haben, die Anthropomorphismen weit mehr geschont, so weit sie nur in sittlicher Hinsicht nichts Unwürdiges in sich schliessen. Es wird sogar VII. p. 804. A. B. XI. p. 930. E f. dem Volksvorurtheil das Zugeständniss gemacht, dass man durch Opfer und Weihegaben, durch Anbetung der Cultusbilder und sonstige Acte unmittelbaren Gottesdienstes, so fern sie nur (s. IV. p. 716. D ff.) aus reinem Herzen kommen, sich die Gunst der Himmlischen erwerbe. Während in der Republik die Identität der Dämonen und Heroen mit den abgeschiedenen und zur himmlischen Seligkeit erhöhten Menschenseelen deutlich hindurchschimmert (s. S. 175.), werden sie hier von den letztern aufs Ausdrücklichste unterschieden und über sie erhoben, VII. p. 801. E. vgl. IX. p. 853. C., und namentlich die Dämonen nächst den Göttern „als Eigenthümer der Menschen und „als ihr Beistand gegen die Uebel des Lebens gefeiert."[836]). Während die Politeia die rohen Vorstellungen, welche selbst die Mysterien in Bezug auf das Jenseits enthielten, aufs Schärfste angreift (s. S. 107.), verschmähen die Gesetze es nicht, als Abschreckungsmittel vom Verbrechen auch eine so rein mechanische Vergeltungstheorie, wie die der Orphiker, nach welcher man beim Wiedereintritt in ein neues Erdendasein buchstäblich dasselbe erleidet, was man im früheren begangen, heranzuziehen, IX. p. 870. D f. 872. D ff. Den abgeschiedenen Menschenseelen wird noch ein Wissen um die irdischen Zustände nach ihrem Hingange und eine Einwirkung auf dieselben zugestanden, XI. p. 926. E f. IX. p. 865. D f., ja selbst die Mythen und Sagen, nach denen die Götter sogar übereilte Flüche von Eltern gegen ihre Kinder erhören, nicht ausdrücklich angefochten, sondern nur die Wendung an sie angeknüpft, dass

---

835) Dies scheint Steinhart a. a. O. VII a. S. 96. 297 ff. ganz übersehen zu haben.

836) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 620. Die Belege ebendas. Anm. 4.

dieselben noch viel mehr die Gebete von dieser Seite um Segen für die Kinder erhören werden, XI. p. 931. B ff. Selbst dem irgend noch unschuldigen Aberglauben wird also nicht entgegengetreten, aus Furcht mit ihm zugleich den Glauben zu vertilgen.

So kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn überhaupt alle Einrichtungen und Verrichtungen des Lebens in diesem Gesetzesstaate bis ins Peinlichste und Kleinlichste an religiöse Cärimonien gebunden und dem Schutze besonderer göttlicher Wesen übertragen werden, wenn von vorn herein die ganze Darstellung an das Lob der kretischen und spartanischen Gesetzgebung, in so fern es ihr gelungen ist, sich bei ihren Empfängern als göttliche Satzung und Eingebung geltend zu machen, anknüpft und eben daraus die Stetigkeit derselben herleitet, so fern man an göttlichen Verordnungen nicht werde zu ändern und zu neuern wagen, I. p. 634. E. vgl. 624., wenn eben desshalb der Verfasser seine eigne Gesetzgebung gleichfalls auf göttliche Eingebungen, wie wir S. 567. gesehen haben, zurückführt und so jede Versündigung auch nur wider das kleinste dieser Gesetze als eine Versündigung wider die Götter selbst darstellt. Und so hängen denn auch hiemit alle jene Eigenthümlichkeiten des Gesprächs zusammen, auf welche wir S. 564—576. bereits hingewiesen haben, von dem feierlich-religiösen Tone an, welcher das Ganze durchklingt, bis zu der feierlich-poetischen Färbung der Sprache, wie dies denn auch schon von den verschiedensten Seiten richtig erkannt worden ist. „Opfer und Feste und heilige „Chöre sollen den Einwohnern des Staates“, so heisst es VII. p. 803. C ff., „ihr Leben lang das angelegenste Geschäft sein, die „Stiftung ihrer Heiligthümer ist“ nach X. p. 909. E. „eine wichtige „und schwierige Sache, die Verletzung derselben nach IX. p. 853 „D ff. das schwerste aller Verbrechen“ [837]); selbst der bloss theoretische, hartnäckig fortgesetzte Unglaube und Aberglaube nach den oben bezeichneten drei Richtungen hin soll mit dem Tode bestraft werden, X. p. 909. A. Wir verzichten darauf die einzelnen Belege zu häufen[838]), da fast jede Seite des Werkes dieselben darbietet. Platon versteigt sich sogar so weit, nicht bloss das Vaterland V. p 740. A., sondern sogar den Hochzeitstag VI. p. 775. E. einen Gott

837) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 620.

838) Einen Theil derselben giebt Zeller Plat. Stud. S. 45 f. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 620. Anm. 3.



zu nennen[839]), und indem er in diesem Staate Manches dem Zufall des Looses überlässt, in demselben nicht bloss eine göttliche Entscheidung zu erblicken, sondern es wiederum selbst als einen Gott zu bezeichnen, V. p. 741. B. Dieser letzte Punkt führt uns übrigens wieder auf die schon oben S. 567. hervorgehobene Verbindung der besonderen göttlichen Leitung mit den Glücksspielen des Zufalls zurück, und wir werden nunmehr nach den obigen Ausführungen über die Bedeutung der speciellen Vorsehung dies nach Platons wahrer Meinung dahin auslegen müssen, dass auch der scheinbare Zufall ein Glied in der Harmonie des ganzen Daseins ist und vom Standpunkte dieses Ganzen aufhört blosser Zufall zu sein[840]).

Bei alle dem betont es indessen jetzt Zeller[841]) selbst mit vollem Rechte, dass dennoch auch in den Gesetzen diese geläuterte Volksreligion nicht in sich selbst ihren Zweck hat, sondern durchaus im Dienste der Sittlichkeit und eben damit auch des Staates steht, so fern dieser die Erziehungsanstalt zur Sittlichkeit ist. So sehr der letztere Theokratie, so wenig soll er doch Hierarchie sein: wie im Politikos p. 290. C ff. (s. Thl. I. S. 326.) die Priester als blosse Diener des Staates bezeichnet werden, so beschränken auch die Gesetze VI. p. 759. D., offenbar um sie in dieser Stellung zu erhalten, die Dauer ihrer Amtsführung auf ein Jahr[842]). Nur mit den philosophischen Oberpriestern, den Euthynen, wird hievon eine Ausnahme gemacht, XII. p. 946. C. Soll die Feier der Götterfeste der Bürger angelegentlichstes Geschäft sein, so fliesst doch dies ganz damit zusammen, dass die frohen Mähler und Gelage, welche mit ihnen verbunden sind, ihre Herzen am Sichersten mit einander enger verknüpfen, II. p. 671. E f., dass diese festlichen Zusammenkünfte ihnen allen Gelegenheit geben einander genauer kennen zu lernen, sich unter einander enger zu befreunden, Ehen unter sich zu stiften, VI. p. 771. D ff., den Behörden einen Einblick in die Charaktere aller ihrer Unterthanen zu eröffnen, I. p. 643—650, und den letzteren wiederum vermöge jener genaueren gegenseitigen Bekanntschaft zu der Einsicht zu verhelfen, welche von ihren Mitbürgern am Geeig-

839) Zeller Plat. Stud. S. 75.

840) Vgl. auch die trefflichen Ausführungen von Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 372 ff. Anm. 5, nach denen auch das von uns Theil I. S. 71. (mit Anm. 114) Bemerkte zu modificiren und zu berichtigen ist.

841) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 604 ff.

842) Zeller a. a. O. S. 605. Anm. 1.

netsten dazu sind zu Mitgliedern der Behörden gewählt zu werden, V. p. 738. D f., und dass endlich die gymnischen und musischen Kampfspiele, welche einen Haupttheil des Cultus bilden, bei der strengen Censur, welche über alle Theile der musischen und gymnischen Kunst in diesem Staate geübt wird und alles für seine Zwecke nicht Förderliche oder gar Sittengefährliche ausschliesst (s. u.), ein Hauptmittel zur fortgesetzten sittlichen Bildung sind, II. p. 652—654.

So ist denn der ganze Götterdienst mit der Förderung der höchsten Staatszwecke, der inneren Eintracht, der Herrschaft der Einsichtigsten, der Tugendhaftigkeit aller Staatsbürger, unmittelbar Eins. Und bezeichnend genug ist es namentlich, wenn die Eltern, weil das Heiligste nächst den Göttern (s. IV. p. 717. B.), nicht bloss als lebendige Götterbilder bezeichnet werden, sondern dass auch die Verehrung dieser lebendigen Götterbilder weit höher gestellt wird als die der leblosen, XI. p. 931. D. Zellers frühere Behauptung[843]) nun vollends, es spreche sich nirgends ein Bewusstsein über den Unterschied aus, welcher sonst bei Platon auch zwischen dem noch so gereinigten Volksglauben und der Religion der Philosophen immer noch Statt finde, ist durch das Obige bereits hinlänglich widerlegt und inzwischen auch von ihm selber aufgegeben.

V. Fortsetzung. Die Auffassung der Mathematik.

Dagegen hält Zeller[844]) noch immer an einer anderen Behauptung fest, dass nämlich die Mathematik hier nicht bloss mit dieser geläuterten Theologie in eine eigenthümliche mystische Verbindung, sondern auch ganz an die Stelle der Philosophie trete, nachdem sich Platon schon in jener symbolischen Darstellung seiner Ideen als höherer Zahlen in seinen Vorträgen dem Pythagoreismus auf eine bedenkliche Weise genähert habe. Wir ständen hier unverkennbar auf einem anderen Boden, als auf dem der Republik, und es frage sich dabei nur darum, in wie weit Platon den Standpunkt der letzteren auch für sich selbst aufgegeben oder nur seinen Lesern gegenüber mit einem gemeinverständlicheren vertauscht habe. Allein diese Behauptung beruht nur auf dem gleichfalls im

843) Plat. Stud. S. 45.

844) Phil. d. G. 2. A. II. S. 621 f. vgl. Plat. Stud. S. 47 f. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 321 f. 326. 327.

Obigen (S. 576 ff.) bereits von uns widerlegten Missverständniss, als ob XII. p. 967. D. nur psychologische und astronomische Einsicht von den Mitgliedern der nächtlichen Versammlung gefordert würde und nicht im unmittelbar Vorhergehenden wirklich ausserdem und zuvörderst dialektische Erkenntniss der Ideen von ihnen verlangt worden wäre. Von allen anderen Aeusserungen des Dialogs über die Mathematik aber kann man sich leicht überzeugen, dass sie mit der Stellung, welche Platon derselben in seinen übrigen Werken als der nächsten Vorstufe zur Philosophie einräumt, im vollsten Einklange stehen, so V. p. 747. A f. Wenn in den Gesetzen sogar noch ausdrücklicher als in der Republik, wo übrigens eine solche Erklärung auch keineswegs fehlt (s. S. 213.), auch der niedere, bloss musisch-gymnastische Erziehungscursus einer Ergänzung durch die Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie und Astronomie für bedürftig erklärt wird, so liegt darin eher eine Steigerung als eine Herunterstimmung der wissenschaftlichen Anforderungen, und ein ächt wissenschaftlicher Sinn bei ihrer Behandlung wird ja ausdrücklich selbst schon für diesen Cursus verlangt, da sonst die Beschäftigung mit ihnen Verschmitztheit statt wahrer Weisheit und Tugend erzeuge, V. p. 545. B f. Wenn die Mathematik allein für eine Nothwendigkeit, welche selbst die Götter bindet, erklärt wird, VII. p. 818. A ff., so ist damit ja nur ganz dieselbe Regelung des ganzen Weltalls nach Zahlenverhältnissen ausgesprochen, wie namentlich im Timäos. Wenn endlich die Beschäftigung mit den Anfangsgründen der Astronomie für alle Bürger dem Geiste dieser Schrift gemäss zu einer religiösen Pflicht gemacht wird[845]), weil es die Götter lästern heisse, wenn man, dem blossen Scheine nachgehend, den geschwindesten von ihnen für den langsamsten ansehe und umgekehrt, oder den Planeten den Mangel fester Bahnen zuschreibe, VII. p. 821. C. — 822. C., so wird dies nicht bloss durch Tim. p. 35 f. 38 f. überall erst verständlich[846]), sondern es wird ja gerade hiemit auf das einzige verbindende Mittelglied zwischen der Philosophie und der geläuterten Volksreligion, nämlich auf die Anerkennung der Gestirne als göttlicher Mächte hingewiesen. Dass aber Platon in der pythagorisirenden Verbin-

845) Vgl. Krische Forschungen S. 187 ff.

846) Vgl. Böckh Untersuchungen über das kosm. Syst. des Plat. S. 48 — 57.

dung zwischen astronomischer, musikalischer und sittlicher Harmonie auch XII. p. 967. D f. keinen Schritt breit weiter geht, als in der Republik und dem Timäos, dass vielmehr auch diese Stelle überhaupt erst aus diesen beiden Dialogen verständlich wird, haben wir oben S. 578 f. bereits dargethan.

Wenn nun aber Zeller sich ferner auch noch auf die „pedantische Symmetrie" beruft, welche in der ganzen Anordnung der materiellen Seite des Staatslebens gemäss dem V. p. 746. D.—747. A. ausdrücklich ausgesprochenen Grundsatze, dass dieselbe bis ins Kleinste hinein nach Mass und Zahl genau bestimmt sein müsse, herrscht, so folgt doch daraus noch nicht „eine pythagoreische „Gebundenheit auch der ethischen Gestaltung des Lebens." Allerdings wird gleich von vorn herein das Land in eine solche Zahl von Grundstücken getheilt und darnach auch die gleiche Zahl der Bürger als eine solche bestimmt, welche möglichst viele Factoren hat, V. p. 737. E ff., diese Gesammtzahl 5040 dann wieder in 12 Phylen, V. p. 745. B ff., und zwar in Nachahmung der 12 Monate, also der Zahlenverhältnisse des Universums, VI. p. 771. A ff., getheilt, so wie denn auch die Landpolizeimannschaft jeder Phyle mit ihren Befehlshabern, den Agronomen, von Monat zu Monat von einer Phyle in die andere zieht und so den Jahresumlauf nachahmt, VI. p. 760. C. D. (s. o. S. 365). Allein in dieser letzten Bestimmung sieht man zugleich, wenn man nur die weiter hinzugefügte Begründung derselben beachtet, die rein socialpolitische Zweckmässigkeit auch der zweiten deutlich durch, und bei der ersten wird vollends ausdrücklich nur diese hervorgehoben. Ausserdem aber hängen die beiden letzten mit der Betrachtung des Staats und des Einzelmenschen als einer Welt im Kleinen, wie sie sich durch den Politikos, den Philebos, die Politeia und den Timäos hindurchzieht und namentlich Tim. p. 43—45 eine gewiss nicht minder befremdliche Symbolik erzeugt, ohne irgend eine Verschiedenheit der Auffassung unmittelbar zusammen, und Platon kehrt dabei eben nur wieder die astronomische Seite der Volksreligion, also was ihm als das Wahrste an derselben erscheint, hervor, wenn er eben in dieser Nachahmung des Weltalls als des höchsten aller gewordenen Götter eine besondere Bürgschaft für deren Schutz und die Richtigkeit dieser Anordnung erblickt. Die Stadt ferner soll möglichst in der Mitte des Landes liegen und wiederum in 12 Quartiere oder Komen getheilt werden, V. p. 745 B ff., die strengste Symmetrie

herrscht in ihrer Anlage, alle Privathäuser sollen ganz gleich gebaut werden, VI. p. 768. C ff., möglichst den Mittelpunkt jedes der zu je einer Phyle gehörigen Landestheiles im Umkreise des Staatsgebiets soll wieder ein Flecken oder eine Kome bilden, welche in ihrer ganzen baulichen Einrichtung wieder die Stadt im Kleinen abbildet, VIII. p. 848. C ff., so dass also das ganze Land und die ganze Bürgerschaft in 24 Komen, jede Phyle in deren zwei, eine städtische und eine ländliche, zerfällt; der Grundbesitz jedes Bürgers vertheilt sich darnach gleichfalls in zwei Theile, jeder hat ein Haus in einer städtischen und eins in einer ländlichen Kome, und zu jedem dieser Häuser gehört der eine von den beiden Theilen seines Grundstücks, den städtischen bewohnt und bebaut er selbst, den ländlichen sein verheiratheter Sohn und Erbe, VI. p. 775. E ff. vgl. m. V. p. 745. C. — E. 746. A. D. Diesen letzten Umstand aber und die beigefügte rein ethische Begründung desselben hat nun eben Zeller offenbar übersehen, wenn er einst diese doppelte Wohnung und Feldtheilung seltsam fand und sie nur aus jener „pedantischen Symmetrie" herzuleiten vermochte[847]), jetzt indessen urtheilt er selbst auch hierüber richtiger[848]), jedoch immer noch so, dass er den eben angegebenen Hauptgesichtspunkt dieser Anordnung übersieht. Und auch im Uebrigen liegt ein solcher Sinn für möglichst einfache und strenge Symmetrie und Architektonik auch schon in den Schildereien der Atlantis im Kritias, die zwar wie wir S. 484 f. sahen, nicht schlechthin, aber doch beziehungsweise auch ein Musterstaat ist, und an diese Ausmalungen erinnert vielfach auch die der Land-, Wege- und Wasserbauten, welche VI. p. 760 E ff. den Agronomen zur Pflicht gemacht werden. Vor Allem aber leitet bei allen diesen Anordnungen der Grundsatz, die innere Einheit der Gesinnung aller Bürger auch auf die Gleichheit des äusseren unbeweglichen Besitzes zu übertragen und durch sie zu befestigen, daher denn auch die Grundstücke nicht von gleicher, sondern je nach der verschiedenen Güte des Bodens von verschiedener Grösse sein sollen, VI. p. 745. C f., und wohl auch mit im Interesse dieser völligen Werthgleichheit jedes in zwei getrennte Theile zerfallen[849]), und wenn einmal diese Gleichheit an die Stelle der völligen Gütergemeinschaft der Wächter in der Republik treten

847) Plat. Stud. S. 48.

848) und 849) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 632. Anm. 2.

sollte, so liessen sich schwerlich zweckentsprechendere Einrichtungen treffen. An jedes der 12 Stadtquartiere soll sich nun endlich je eine Vorstadt anschliessen, in welcher nur Metöken wohnen, offenbar um allzu vielen Verkehr dieser Leute, welche die richtige Staatserziehung nicht genossen haben, mit den Bürgern zu verhindern, ein dreizehnter Theil soll durch alle Stadtquartiere verbreitet werden, wiederum nicht, wie Steinhart[850]) meint, irgend einer Zahlenspielerei zu Liebe, sondern klärlich, um andererseits doch auch die unentbehrlichsten Gewerbsleute den Bürgern rasch zur Hand zu halten; vom platten Lande endlich werden alle Handwerker ausser den für den Ackerbau nothwendig erforderlichen ausgeschlossen, VIII. p. 848. E. Wenn nun endlich den Bürgern empfohlen wird, „die Aehnlichkeit und die Gleichheit und das „Selbige und das Uebereinstimmende zu ehren in der Zahl und in „Allem, was schön und gut ist", V. p. 741. A. B, so folgt ja in Wahrheit wiederum gerade aus diesen Worten, dass alle diese Begriffe zunächst einer höheren, geistigen und sittlichen Sphäre angehören und von da aus erst in die mathematische hinübergetragen werden, und die letztere dient der ersteren offenbar nur als die negative Bedingung oder doch nur als Mittel zum Zweck. Und gerade die Stelle, welche Zeller noch ferner herangezogen hat, VI. p. 757. A ff., in welcher das Loos, welchem Platon in diesem Staate einigen Antheil bei der Ernennung der Beamten einräumt (s. u.), doch nur als ein sehr schwaches Auskunftsmittel bezeichnet wird, weil es den Tüchtigsten und Untüchtigsten gleichstellt, beweist deutlich, dass er sich der Grenze der Analogie zwischen beiden Gebieten wohl bewusst ist und nicht verkennt, dass die verschiedenen Grade geistiger und sittlicher Tüchtigkeit sich nicht mit mathematischen Massstäben messen lassen. Ja, er zeigt sich eben damit hier in Wahrheit von diesen letztern unabhängiger, als selbst noch im Gorgias p. 508. A., wo diese höhere Gleichheit, welche Ehre und Würde nach den geistig-sittlichen Werthunterschieden vertheilt, jener schlechten arithmetischen gegenüber die geometrische genannt wird. Wie endlich Zeller vollends auch die Eintheilung der Bürgerschaft in vier Classen nach der Verschiedenheit ihres beweglichen Vermögens und die Abmessung ihrer Rechte und Pflichten nach derselben, V. p. 744. B f., in diesen Zusammenhang

850) a. a. O. VII a. S. 380. Anm. 285.

hineinbringen konnte, ist schwer zu begreifen. Und wenn diese Schrift mehr als andere eine Vorliebe für arithmetische Aufzählungen besonders nach der Drei- und Zehnzahl zeigt, so fehlt diese einmal auch anderen nicht ganz, und sodann findet man dafür in anderen andere Zahlenspiele, welche ihr abgehen. Nicht einmal so viel kann also mit voller Sicherheit aus diesem Allen gefolgert werden, dass der arithmetischen Symbolik von Platons Ideen in seinen Vorträgen eine grössere Vorliebe für das Mathematische in dieser Schrift parallel laufe, ein so günstiges Vorurtheil auch gerade dieser Umstand für die Aechtheit derselben erwecken würde.

VI. Fortsetzung. Uebergang auf die naturphilosophischen Lehren des Dialogs.

Hält nun Platon sonach im Princip und für seinen eigenen Standpunkt auch hier die Ideenlehre als letzte Grundlage der ganzen Darstellung und die ihr entsprechende Auffassung der Religion und Mathematik fest, so ist doch damit die Frage, ob er nicht in Wahrheit doch durch das Zugeständniss, welches er durch eben diese Schrift dem gemeinen Bewusstsein macht, und durch die Herablassung zu dessen Schwäche einen theilweisen Abfall von der Strenge seiner Principien begangen hat und mit ihnen in Widerspruch tritt, noch nicht im Mindesten beantwortet. Es fragt sich zweitens noch immer, ob nicht in Folge dessen dies Zugeständniss auch in sich selber seinen Widerspruch trägt. Es erhebt sich drittens die Frage, ob denn Platon von der so durchgehenden Schwäche der Menschennatur, welche ihn zu eben diesem Zugeständniss bewogen hat — und damit kehren wir in den Ausgangspunkt unserer Betrachtungen (s. o. S. 561 ff.) zurück — sich selber so ganz und gar ausnehmen mochte, ob nicht mit anderen Worten der Zweifel an der Befähigung des Philosophen, das sittlich-politische Leben der Menschen unmittelbar den Ideen entsprechend zu gestalten, auch den weiteren, ob selbst nur im Einzelmenschen die Tugend unmittelbar mit der Erkenntniss bereits gegeben ist, ja sogar bis zu einem gewissen Grade den an dem menschlichen Vermögen zu einer wirklich durchgreifenden dialektischen Erkenntniss der Ideen selber in sich schliesst, womit denn die einzige feste Grundlage der Ideenlehre selbst zusammenstürzen würde. Es fragt sich endlich viertens, da es in der Natur der Sache liegt, dass Platon sich diese letzte auflösende Consequenz nicht klar machte, um nicht geradezu

das ganze Werk seines Lebens zu vernichten, ob nicht diese ganze empirische Behandlung des sittlich-politischen Erdendaseins, welche auch das ewig Seiende selber mit in ihren Kreis hineinzieht, nur eine andere Art ist, auf welche er sich diese letzte Consequenz verhüllte, als jene symbolische Verkleidung der Ideen in seinen Vorträgen, und ob die erstere nicht zu dieser letzteren wirklich lediglich die nothwendige Ergänzung bildete, so wie denn ja in den Gesetzen selber, wie alles Bisherige zeigt, mystische Symbolik und gemein-rationalistische Reflexion, poetische Begeisterung und nüchterne Pedanterie völlig Hand in Hand gehen, scheinbar im Widerspruch mit einander, in Wahrheit aus gleicher Wurzel entwachsen. Die Nichtbeachtung oder doch ungenügende Berücksichtigung aller dieser Fragen von Seiten der Gegner Zellers ist es, welche uns trotz unserer festen Ueberzeugung von der Aechtheit dieser Schrift selbst demjenigen Zeller, welcher sie bestritt, aber dabei alle diese Fragen anregte, näher treten lässt, als ihnen, geschweige denn demjenigen Zeller, welcher inzwischen eben in Folge dessen der beste Vertheidiger von ihr geworden ist.

Auf den ersten Blick könnte es nun freilich widersinnig erscheinen, gerade in demjenigen Dialog, welcher die Ueberschwänglichkeit des Göttlichen und Idealen gegenüber der Nichtigkeit alles Endlichen am Stärksten betont, die eigentliche Substanz des ersteren gefährdet zu sehen und in einer Darstellung, wie die in den Vorträgen, welche die Ideen mit Bestimmungen versetzt, welche sie offenbar der Empirie näher bringen und bringen sollen, Uebereinstimmung mit einer anderen zu finden, welche scheinbar einen so durchaus entgegengesetzten Charakter hat. Und damit könnte denn leicht die Aechtheit der Gesetze erst recht gefährdet erscheinen. Allein allzu straff gespannt zerspringt der Bogen: allzu sehr die Vollkommenheit des Unendlichen auf Unkosten des Endlichen preisen heisst in Wahrheit das Princip des Unvollkommenen als eine realere Macht anerkennen denn das des Vollkommenen oder die Ideen, und mit diesem innern Widerspruche verträgt sich denn auch der andere sehr wohl, wenn Platon, um dieser Consequenz zu entgehen, in den Ideen selbst bereits ein Princip des Schlechten und Mangelhaften, so zu sagen schon eine Art von Materie in seinen Vorträgen heraushob (s. S. 515 f.), freilich aber damit nur aus der Skylla in die Charybdis ge-



rieth. Oder wäre es etwa — und damit beantworten wir denn auch die zweite der obigen Fragen — kein ganz ähnlicher Widerspruch, wenn in den Gesetzen selber die Vorsehung der Götter vermöge ihrer Allmacht, Allweisheit und Allgüte bis ins Kleinste und Speciellste ausgedehnt und dabei doch zugleich in einem Athem versichert wird, es seien der Uebel mehr in der Welt, als des Guten? Kurz und gut, die Realität des Bösen hat sich dem Bewusstsein Platons mit allzu grosser Entschiedenheit aufgedrängt, als dass er es noch, wie früher, lediglich aus der Materie, als dem rein Nichtseienden und Leeren, herzuleiten sich entschliessen könnte. Und daher tritt denn an die Stelle der Versicherung, welche die Politeia enthält (s. S. 122.), dass von der Gottheit nur Gutes komme, in jenem Proömion im zehnten Buch der Gesetze, welches das Wesen und Dasein der Götter genauer erörtert, ganz unerwartet die Andeutung, dass neben der guten Weltseele, der höchsten unter den gewordenen Gottheiten, noch eine zweite, böse existire.

VII. Die naturphilosophischen Lehren des Dialogs.

Dass nun diese Vorstellung der Ideenlehre in ihrer ächten und ursprünglichen Fassung enschieden widerspricht, bedarf wohl kaum eines ausdrücklichen Beweises, und es wird genügen hiefür auf die von Zeller[851]) gegebenen Ausführungen zu verweisen. Denn wie misslungen die Versuche sind, sie schon in Platons ursprüngliches System hineinzudeuten, haben wir bereits S. 332 f. gesehen[852]). Dieser Umstand spricht nun aber keineswegs, wie Zeller[853]) ursprünglich meinte, gegen die Aechtheit der Gesetze. Vielmehr springt es eben so deutlich in die Augen, wie sehr andererseits diese Vorstellung mit der späteren Fassung der Ideenlehre in Platons mündlichen Vorträgen übereinstimmt, ja die Lücken, die die Berichte in Bezug auf die Folgen übrig lassen, welche diese Umgestaltung der Metaphysik auf die Naturphilosophie ausübte,

851) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 635 f. Anm. 6.

852) Zu den Anm. 1212 angeführten Urhebern dieser Versuche ist noch Tennemann Syst. d. plat. Phil. III. S. 175 ff. und Stallbaum *Plat. opp.* IX, 1. S. 106., welcher letztere aber inzwischen seine Ansicht geändert hat (s. Anm. 1854. 1859), überdies aber auch von vorn herein nur eine einzige, im Verlaufe der Zeit sich verschlechternde und dann wieder bessernde Weltseele anerkannte, hinzuzufügen.

853) Plat. Stud. S. 43.

wenigstens in einem wesentlichen Stücke auf das Erwünschteste ausfüllt, so dass gerade ihr Vorhandensein am Allerentschiedensten für den platonischen Ursprung dieses Werkes zeugt. Liegen den Ideen selbst nach dieser späteren Fassung bereits zwei entgegengesetzte Principien, ein gutes und ein bereits gewissermassen böses, zu Grunde, so ist es ganz folgerichtig, dass sich dieser Gegensatz auf Das, was im abgeleiteten Sinne Princip aller Bewegung und mithin auch alles Entstehens und Vergehens ist, auf die Weltseele fortsetzt, und, wie in den Ideen das letztere Element vom ersteren, so auch die böse Weltseele von der guten beherrscht und gebunden erscheint.

Man hat nun freilich in missverstandenem apologetischen Interesse vielfach auch wiederum Versuche gemacht, diese Lehre aus den Gesetzen wegzuerklären[854]). Allein wer den ganzen obigen, bisher von Zeller[855]) allein beachteten, aber, wie uns dünkt, unbestreitbaren Zusammenhang ins Auge fasst, wird von vorn herein zu allen diesen Versuchen keinen Glauben haben können, am Allerwenigsten zu dem von Böckh, wenn dieser geltend macht, dass nach Platon ja das Böse eben das Nichtseiende sei, und wird vielmehr gerade darin die Schwäche der bisherigen Vertheidigung des platonischen Ursprungs der Gesetze sich am Deutlichsten offenbaren sehen, wenn selbst diejenigen dieser Vertheidiger, welche das Vorhandensein dieser Vorstellung anerkennen, doch ihren Ursprung nicht zu erklären vermögen[856]) oder auch ausdrücklich auf eine solche Erklärung verzichten[857]).

Wir wollen uns indessen damit der Mühe nicht überheben den ganzen betreffenden Abschnitt X. p. 893. B. — 898. D. genauer zu

854) Ueber und wider diese Versuche von Thiersch a. a. O. S. 65., Dilthey a. a. O. S. 40 f., Fries Gesch. d. Phil. I. S. 336, Böckh Heidelb. Studien III (1807) S. 23 ff., Ritter a. a. O. S. 177 ff., Brandis Gr.-röm. Phil. II a. S. 336. 506, Suckow a. a. O. S. 139 f., Stallbaum *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. CLVIII ff. muss ich mich hier vor der Hand begnügen auf Zeller Plat. Stud. S. 43. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 636. Anm. 1. und Steinhart a. a. O. VII a. S. 313 ff. zu verweisen.

855) Plat. Stud. S. 43 f. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 320 f. 326 f. 2. A. II. S. 634—637.

856) So wird man eine solche Erklärung bei Michelet a. a. O. S. 862 vergebens suchen und das von Steinhart a. a. O. VII a. S. 315 ff. vgl. VI. S. 95 f. in dieser Rücksicht Beigebrachte schwerlich genügend finden, s. u.

857) So Vögelin a. a. O. II. Vorr. S. XIII. Nur Hermann a. a. O. S. 552 deutet wenigstens auf den Zusammenhang mit den Leh-

verfolgen. Es giebt, so erfahren wir hier zunächst p. 893. B. — 895. B., zehn verschiedene Arten der Bewegung. Diese Eintheilung ist indessen wohl nur der heiligen Zehnzahl zu Liebe so aufgestellt[858]), denn sie ist sehr unwissenschaftlich, so fern sich ja sogleich ergiebt, p. 895. C. — 896. B., dass die zehnte Art, die Selbstbewegung, allein der Seele zukommt, die neunte, die Bewegung durch Anderes, lediglich den Körpern, und weiter p. 897. D. — 898. C., dass alle acht andern Bewegungen, wo nicht ausschliesslich, so doch vorwiegend körperliche, folglich nicht jenen beiden neben-, sondern ihnen und namentlich der neunten als ihre Unterarten unterzuordnen sind. Die eigne Bemerkung Platons, p. 894. D f., dass in Wahrheit die zehnte die erste, und die neunte die zweite sei, hat vielleicht den Nebenzweck eben dies anzudeuten, denn nur so wird der Hauptzweck derselben erreicht, nämlich die Folgerung auszusprechen, dass, da sonach alle Bewegung der Körper und folglich auch die ihres Vergehens und Entstehens von der Seele ausgehen muss, letztere nothwendig den ersteren bereits präexistirt.

Mit dieser Folgerung ist nun der an diese ganze Erörterung p. 891. E ff. gestellten Anforderung bereits genügt. Wollte also Platon wirklich bei einer einzigen Weltseele stehen bleiben und auf sie nicht bloss die Kreisbewegung, sondern auch alle anderen sieben körperlichen Bewegungen zurückführen, so war alles Folgende von p. 896. D. an überflüssig. Und da er nun vielmehr ganz im Gegentheil p. 897. C. — 898. D. ausdrücklich nur die erstere als die der Bewegung der Vernunft am Nächsten verwandte im Gegensatz gegen die letzteren von der guten und vernünftigen Weltseele herleitet, so könnten ja die letztern gar nicht entstehen, wenn es dem Platon nicht auch mit der Annahme einer schlechten und unvernünftigen Weltseele voller Ernst wäre, nur dass, da eben dem Körper der Welt als Ganzem die Kreisbewegung zukommt, p. 898. C., auch alle geradlinige Bewegung des Einzelnen von diesem Umschwunge mit

---

ren der mündlichen Vorträge hin, wenn er aber schon im Phileb. p. 23. D. eine schwache Spur der bösen Weltseele findet, so verweisen wir hiegegen auf unsere S. 21 f. gegebne Erklärung dieser Stelle. Ein Verzeichniss der alten Ausleger und Kirchenväter, welche bereits die böse Weltseele als wirkliches platonisches Dogma anerkannten, s. bes. b. Stallbaum a. a. O. S. CLVIII.

858) Steinhart a. a. O. VII a. S. 309.

fortgerissen und beherrscht wird. Denn was noch der einzige Ausweg bliebe, behaupten, Platon habe die sieben anderen Bewegungen, die sonach nur den Einzelkörpern zukommen, von deren Einzelseelen abgeleitet, und nur die Gesammtheit von diesen, so weit die Unvernunft allein oder doch neben der Vernunft in ihnen herrsche, sei die vermeintliche böse Weltseele, das hiesse ihm ohne alle Noth den Widersinn aufbürden, auch die Seelen der Thiere und Pflanzen ihren Körpern bereits präexistiren zu lassen, und doch würde auch damit noch immer nicht erklärt sein, woher denn ursprünglich die Bewegung und Entstehung des Unorganischen oder aller derjenigen Körper herkommen sollte, welche keine besondere Beseelung haben. Wenn endlich Stallbaum[859]) mit grosser Zuversicht behauptet, dass Platon selbst, nachdem er eben p. 896. E. von jenen beiden entgegengesetzten Seelen gesprochen, diesen Gegensatz unmittelbar hinterher wieder über den Haufen werfe und nur noch von einer Seele in der Einzahl rede, p. 896. E ff., so ist in Wahrheit dabei ganz das gegenseitige Verhältniss der einzelnen Glieder der gesammten Beweisführung verkannt. Dass es wirklich zwei solche entgegengesetzte Weltseelen gebe, dies wird p. 896. E. zunächst nur erst als eine zu beweisende Thesis hingestellt, und der Beweis für dieselbe wird nach dem Obigen erst p. 897. D ff. geliefert; um ihn aber liefern zu können, musste Platon p. 896. E.—897. B. erst die Zurückführung aller entgegengesetzten Körperbewegungen überhaupt auf entsprechende Seelenbewegungen oder Seelenregungen, der vollkommneren auf vernünftige und der unvollkommneren auf vernunftlose, vornehmen, und mithin konnte er hier, ohne den gröbsten Cirkelschluss sich zu Schulden kommen zu lassen, gar nicht anders als ganz unbestimmt und allgemein nicht von den beiden Seelen, auch nicht von der Seele, sondern nur von „Seele“ sprechen und auch selbst in der Ueberleitung zu jener endlichen Beweisführung, p. 897. B. C., noch eben so unbestimmt nur von „zwei Arten von Seele“ (πότερον — ψυχῆς γένος) reden. Und auch Steinhart[860]) durfte demnach auch nicht einmal so viel aus dieser Stelle folgern, dass die beiden Weltseelen nach Platons wahrer Meinung doch nur der höhere und niedere Theil einer und derselben sein sollten, gleichwie er ja auch die menschliche Seele in

859) *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. CLXI. Eben so schon Dilthey a. a. O. S. 41.

860) a. a. O. VII a. S. 315 f.

einen solchen zwiefachen Theil, einen vernünftigen und einen vernunftlosen, zerfalle. So willkommen uns diese Milderung dieses Dualismus an sich auch sein würde, weil sich bei ihr allein die wirkliche Einheit des Weltganzen nach der, wie wir S. 593. sahen, auch hier festgehaltenen Auffassung desselben als eines Menschen im Grossen begreifen liesse und weil wir so leichter die Entstehung dieser ganzen Vorstellung als eine blosse Verschärfung der bereits im Timäos (s. S. 368 ff.) herrschenden von einem bessern und einem schlechtern, einem erkennenden und einem bloss vorstellenden, aber allerdings nicht, wie hier p. 897. A. falsch, sondern lediglich richtig vorstellenden Bestandtheile der Weltseele uns zurechtzulegen im Stande sein würden, so hat Platon doch nicht die geringste Andeutung gegeben, welche einer solchen abschwächenden Auslegung irgendwie einen wirklichen Anhalt böte.

Sehen wir doch überdies gleich im Folgenden, p. 898. D. — 899. C., dass er auch in einem anderen Stücke die Consequenzen jener makrokosmisch-mikrokosmischen Betrachtungsweise nicht mehr strenge festhält. Nach dieser nämlich könnten sich ja auch die Gestirnseelen zu ihren Körpern nicht anders verhalten, als wie die Seelen der Menschen zu den ihren: sie müssen die Weltkörper von innen heraus bewegen. Statt dessen lässt Platon daneben noch zwei andere Möglichkeiten zu, die Lehre seines Schülers Eudoxos von den verschiedenen bewegenden Sphären der Planeten, auf welche auch Aristoteles sein kosmisches System begründete[861]), und eine andere ganz mystische Vorstellung, nach welcher diese Seelen, ganz körperlos, dennoch durch eine, so zu sagen, magische Einwirkung die Umläufe der Gestirne hervorbringen. Durch eine blosse Anbequemung an den Standpunkt des gemeinen Bewusstseins lässt sich diese letztere Abenteuerlichkeit nicht erklären, denn man sieht nicht ab, in wie fern diese dritte Auffassung für den gewöhnlichen Menschen etwas Klareres und Einleuchtenderes haben sollte als die erste. Hier ist vielmehr entschieden ein Punkt, in welchem sich deutlich zeigt, wie Platon in diesem Werke auch für sich selber die eigentliche Höhe der idealen Betrachtung doch nicht vollständig mehr festzuhalten vermag.

Dagegen steht die obige Erörterung über die verschiedenen Arten der Bewegung noch wesentlich auf demselben Boden wie der

861) Vgl. Krische a. a. O. S. 285 ff.

Timäos, ja sie bietet zu ähnlichen Untersuchungen in frühern Dialogen (Theät. p. 181. C ff. s. Thl. I. S. 189. Parmen. p. 138. C f. Tim. p. 33 f. 43 f.) sogar noch ganz schätzbare Ergänzungen. Auf den ersten Blick freilich könnte es scheinen, als ob die Entstehung der Weltseele vor dem Körper des Universums, im Timäos nur für die mythische Darstellung als ein einmaliger Act angeschaut, hier wirklich dogmatisch als ein solcher betrachtet würde. Allein schon die Erklärung, VI. p. 781. E f., dass das Menschengeschlecht entweder immer war und sein wird oder dass doch wenigstens seit seiner Entstehung eine unermessliche Zeit vergangen ist, spricht hiegegen, selbst wenn man es nicht bloss auf Rechnung der populären Haltung des ganzen Gesprächs setzen wollte, dass Platon überhaupt noch zwischen beiden Möglichkeiten die Wahl lässt; denn sonst könnte er ja die erstere überhaupt nicht annehmen. Und bei näherer Beobachtung sieht man denn auch deutlich, dass die Allseele nicht für älter als die Gesammtheit der elementaren Stofftheile oder Atome, sondern nur als alle besonderen, aus der Zusammensetzung von ihnen hervorgehenden Stoffe und Körper erklärt wird, so dass diese Präexistenz den *regressus ad infinitum* oder die Anfangslosigkeit der Welt nicht aus-, sondern in Wahrheit einschliesst. So sehr sich Platon gegen die Lehre von einer Entstehung aller Dinge durch blosse mechanische Mischung der Stofftheile erklärt, mag man dieselbe nun im Uebrigen nach der Weise des Demokritos, des Empedokles oder des Anaxagoras (p. 895. A. vgl. XII. p. 967. B f.) sich denken, so geschieht dies doch nur in so fern, als sie der blinden Nothwendigkeit oder, was dasselbe besagen will (p. 889. C.), dem sich selbst überlassenen und von göttlicher Vernunft nicht geleiteten Zufall anheimgegeben wird, und nur in Bezug auf die gottesleugnerischen und unsittlichen Folgerungen, welche sich hieraus bei den jüngeren Sophisten und ihrem Anhang ergeben haben, p. 888. E.—891. D. Im Uebrigen aber führt er selber gerade so wie im Timäos alles Entstehen und Vergehen, alle qualitative und quantitative Veränderung auf die blosse, nicht chemische, sondern rein mechanische Mischung und Entmischung der Atome oder, was Dasselbe heisst, alle sonstige Bewegung der Körper auf die räumliche zurück, nur dass dabei die inzwischen in ihm vor sich gegangene veränderte Auffassung der Atome, wie in den Vorträgen (s. S. 545 f.), so auch hier p. 894. A. sich geltend macht, ein neuer gewichtiger Beweis für die Aechtheit der Gesetze. Die

Atome sind ihm auch hier nicht mehr Flächen, sondern Linienatome. Denn ausdrücklich heisst es hier: wenn eine solche ἀρχή, Zuwachs erhaltend, zur zweiten Entwicklungsstufe (μετάβασις), also zu der der Fläche, und endlich von da zur dritten, also des Körpers gelangt, so tritt sie damit dem Bereiche unserer sinnlichen Wahrnehmung zu.

Genauer sind nun die acht Arten der Körperbewegung zunächst die drei unmittelbar räumlichen, die Kreisbewegung und die beiden Arten der Ortsveränderung oder geradlinigen oder fortschreitenden Bewegung, nämlich die einfach geradlinig fortschreitende (ἔστιν ὅτε βάσιν ἑνὸς κεκτημένα τινὸς κέντρου) und die zugleich kreisförmig (cylindrisch) fortschreitende oder mit andern Worten die fortrollende (τοτὲ δὲ πλείονα τῷ περικυλινδεῖσθαι, p. 893. D. E.[862])), sodann die beiden quantitativen, Wachsthum und Abnahme, die qualitative Veränderung und endlich Entstehen und Vergehen. Wachsthum ist Vereinigung, Abnahme Absonderung der Stofftheile, jene wie diese entspringen aus der Ortsveränderung, jene, indem ein fortschreitender Körper in einen anderen von entgegengesetzter Richtung her fortschreitenden und sich ihm entgegenbewegenden durch den beiderseitigen Zusammenstoss eindringt, diese, indem er auf einen ruhenden stösst und an ihm zerschellt. Und die qualitative Veränderung ist selbst wieder nichts Anderes, als die durch das Eintreten dieser quantitativen hervorgebrachte veränderte Mischungsart der Stofftheile, so lange dabei die Substanz des betreffenden Einzelkörpers noch dieselbe bleibt, und was sie und mithin Wachsthum und Abnahme relativ sind, Dasselbe ist Entstehen und Vergehen absolut, dieses eine Zersetzung bis in die Atome, jenes eine veränderte Herstellung ihrer Zusammensetzung bis zur dritten Entwicklungsstufe hin, mithin vom Ganzen der Natur aus blosse Veränderung der Mischungsverhältnisse. — p. 893. B.—894. B.[863]).

862) Auffallend missverstanden hat diese Stelle Steinhart a. a. O. VII a. S. 310 f.

863) Suckow a. a. O. S. 139 findet hier einen Widerspruch gegen Platons Lehre, indem hier die Dinge, so lange sie unverändert bleiben, p. 894. A. ὄντως ὄντα heissen, während sonst nur die Ideen so genannt werden. Allein es steht damit nicht anders, als wie Rep. VII. p. 532. A., wo auch die Dinge im Gegensatz gegen ihre Schatten- und Spiegelbilder durch den Zusatz αὐτό bezeichnet werden, welcher sonst vielmehr

Eben so möchten wir daraus, dass die Dreitheilung der menschlichen Seele nicht ausdrücklich in den Gesetzen erwähnt wird, keineswegs mit Steinhart[864]) den Schluss ziehen, dass Platon sie aufgegeben habe, sondern vielmehr über die bloss andeutenden Spuren dieser Lehre, I. p. 644. C ff. III. p. 689. A f. IX. p. 863. B ff., eben so urtheilen wie hinsichtlich der Ideenlehre selbst. Platon begnügt sich in wirklich ausgesprochener Weise hier mit der dem populären Bewusstsein näher liegenden Schilderung bloss von Vernunft und Trieb, von einer vernünftigen und einer vernunftlosen Seite im menschlichen Seelenleben, gleichwie er denn auch in der Republik erst da auf jene Dreitheilung zu sprechen kommt, wo es sich auch um die Tugenden des eigentlichen Herrscherstandes, also um die philosophische Tugend handelt, und nicht, so lange nur die gewöhnliche Selbstbeherrschung, die vielfach nur auf richtiger Vorstellung beruhende Herrschaft der Vernunft über die Triebe und Leidenschaften in Frage kam (s. S. 151). Nur um diese handelt es sich aber überhaupt in den Gesetzen, erst der Schlussabschnitt über die nächtliche Versammlung hebt uns auf einen höheren Standpunkt, aber auch nur in flüchtigen Andeutungen. Unter diesen Umständen liegt nur eine weise Selbstbeschränkung darin, wenn Platon, der doch auch hier den Staat wiederum bereits als einen Menschen oder eine Seele im Grossen darstellt, I. p. 626. D ff. 633. D. III. p. 689. A ff. XII. p. 961. D.—965. A., das Hinkende, welches hier diese Vergleichung hat, nicht hervorkehrt. Denn in der Politeia entsprechen die drei Stände den drei Seelentheilen, die Gesetze haben den Unterschied dieser drei Stände nicht mehr (s. u.), sondern nur den zwischen intelligenteren und minder intelligenten Bürgern oder Obrigkeiten und Unterthanen. Die Parallele zwischen der Tüchtigkeit des Staats und des Einzelnen ist hier daher nur der Gehorsam der letztern gegen die erstern und der Triebe gegen die Vernunft, III. p. 689. A ff.

Selbst da, wo Platon, um ein durchgreifendes Eintheilungsprincip für die verschiedenen, mehr und minder straffälligen Arten eines und desselben Verbrechens, insonderheit des Todtschlags

---

der Idee im Unterschiede von den gleichnamigen Dingen zukommt. S. Anm. 1000.

864) a. a. O. VII a. S. 184. 200 f. S. jedoch die einlenkenden Bemerkungen von Steinhart selber S. 269 ff. vgl. S. 152 und dagegen unsere flgd. Anm.

und der Körperverletzung zu gewinnen, nicht umhin kann, bestimmt den zweiten Seelentheil oder das Bereich der Affecte von dem dritten oder dem Bereich der Begierden zu unterscheiden, lässt er es doch, und zwar, wie er ausdrücklich andeutet, um demjenigen Leserpublicum gegenüber, welches er hier vor Augen hat, nicht weiter, als eben durchaus nöthig, in die tieferen psychologischen Fragen einzugehen (τοσόνδε γε), auf sich beruhen, ob der θυμός ein wirklicher substantieller Theil oder eine blosse Affection (πάθος) vom Wesen der Seele sei, IX. p. 863. B.[865]). Nichts desto weniger erhält unsere Aufklärung über den Unterschied dieser beiden Seelentheile frühern Darstellungen gegenüber hier noch eine nicht unwesentliche Ergänzung. Die Affecte nämlich, besonders Zorn (θυμός im engern Sinne) und Furcht, hängen mit der Unlust, die Begierden dagegen mit der Lust zusammen, p. 864. B., daher sie denn Platon, wie wir ja auch im Deutschen thun, auch selber missbräuchlich Lüste nennt, p. 864. B. vgl. I. p. 633. C. D. 635. C. Dass aber andererseits jenes psychologische Eintheilungsprincip der Verbrechen in Wahrheit ein sehr ungenügendes sei, welches Platon selbst nicht streng durchzuführen vermöge, hat bereits Steinhart[866]) sehr richtig dargethan, „denn während Platon einer„seits dem unter allen Umständen mit dem Tode zu bestrafenden „Morde auch die aus Hass und aus Furcht vor der Entdeckung

865) Ganz auffallend ist es, was wiederum in diese ganz einfache Stelle Steinhart a. a. O. VII. a. S. 270 f. hineingedeutet hat, dass hier nämlich der mittlere Theil als das πάθος der Seele, also überhaupt als das Pathische derselben, das leicht erregbare Gefühl bezeichnet werde, worin ein Fortschritt gegen die in früheren Dialogen gegebenen Bestimmungen liege, während doch gar nicht πάθος oder τὸ πάθος, sondern τι πάθος im Text steht und dies durch den Gegensatz von τι μέρος völlig unzweifelhaft in dem von uns angenommenen Sinne klar gemacht wird. Auch darin findet Steinhart mit Unrecht eine Abweichung von der Republik, dass dort (s. S. 159 ff.) dieser Seelentheil als Bundesgenosse der Vernunft erscheine, denn dass er auch dort bei nicht empfangener richtiger Ausbildung eben so gut als ihr Widersacher angesehen wird, erhellt daraus, dass der niedere Erziehungscursus dort (s. S. 140) ganz auf diesen Theil berechnet ist und aus einer einseitigen Ausbildung desselben ganz dieselben Gefahren hergeleitet werden, wie die, in welche er hier den Menschen stürzt. Und auch Tim. p. 69. D. erhält der θυμός ein Prädicat, welches ganz den ihm hier gegebenen entspricht.

866) a. a. O. VII a. S. 285.

„eines Verbrechens begangenen Mordthaten zuzählt (IX. p. 866. „E ff.), obgleich diese Affecte dem θυμός angehören, so musste er „andererseits die mit Vorbedacht verübten Rachethaten aus der „ἐπιθυμία herleiten, da die Rachsucht doch kein blosser Affect, „sondern eine leidenschaftlich nach einem bestimmten Ziel stre- „bende Begierde ist.“ Statt Dessen führt er aber auch diese auf den Zorn zurück und erachtet darnach Todtschläge und Körperverletzungen dieser Art als dem vorsätzlichen Morde und der vorsätzlich beigebrachten Verwundung nur verwandt, IX. p. 867. A ff. 878. B f.

VIII. Die Lehre von den Tugenden. Zugleich Einiges über die Composition des Werkes.

Eine Unterscheidung der vier Cardinaltugenden auf Grund dieser drei Seelentheile, wie sie in der Republik (s. S. 164 ff.) gegeben wird, muss nun demnach hier wegfallen. Dass nun aber damit keineswegs die tiefere Auffassung der Tugend zunächst als eines Verhaltens von einem Theil der Menschenseele zum andern, also des Einzelnen zu sich selbst und demnächst erst zu Andern geleugnet wird, wie sie dort als der Unterschied der Privat- und der Staatstugend geltend gemacht ward (s. S. 151 ff.), ist nicht schwer zu zeigen, und völlig unbegreiflich ist es, wie Zeller nicht bloss früher in I. p. 626. D ff. eine ausdrückliche Polemik gegen jene Auffassung erblicken konnte[867]), sondern auch jetzt nur meint[868]), dass dies allerdings nicht der Fall zu sein scheine. Gerade auf diesem Unterschiede zwischen der rein innerlichen und der nach aussen gerichteten Tugend beruht vielmehr die nähere Gliederung der Einleitung des ganzen Werkes, I. p. 624. A. — 632. E. Es wird hier zuerst gegenüber dem kretisch-spartanischen Staatsprincip gezeigt, dass der Staat nicht auf den auswärtigen Krieg, sondern auf den äussern und zumal innern Frieden oder die Eintracht seiner Bürger hinarbeiten müsse, p. 625. C. — 628. E. Und zwar wird p. 626. D. gerade Das als das eigentliche Princip (ἀρχή) des hiefür geführten Beweises bezeichnet, dass der Staat nur eine Einzelseele im Grossen sei, und dass mithin den Krieg für den Normalzustand der Staaten erklären nichts Anderes heissen würde,

867) Plat. Stud. S. 36. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 320.
868) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 624. Anm. 1.

als die Tugend des Einzelnen im Widerstreit seiner Seelenregungen, Vernunft und Sinnlichkeit, suchen. Es ist nicht richtig, dass der Ausdruck *κρείττων ἑαυτοῦ* p. 627. C. D. wirklich lächerlich gefunden wird[869]), oder, wenn ja, so besagt diese Stelle doch, man solle sich trotzdem an diesem blossen Namen, da er nun doch einmal der richtig bezeichnende sei, nicht stossen. Denn auch im Verlaufe des Werkes wird wiederholt die Selbstbeherrschung als das Wesen aller Tugend bezeichnet, I. p. 633 D ff., und als die höchste aller Herrschaften und die Selbstüberwindung als der schönste aller Siege gepriesen, I. p. 644. B. 645. B. VIII. p. 840. C. u. ö. Wir verstehen es nicht, wie Zeller[870]) es meint, wenn er auch jetzt noch in dieser ganzen Beweisführung eine Polemik gegen die Folgerung aus jener tieferen Tugendauffassung erblickt, „dass in der Seele „ein innerer Krieg sein müsse, wenn man von einem Siege über „sich selbst solle reden können“. Wir verstehen es nicht, wie Platon diese ganz richtige Folgerung hätte anfechten können. Nur dass nicht der Sieg als die Herstellung der Harmonie, sondern die gar nicht eingetretene Störung der letztern das Vorzüglichere sei, wird p. 628. C. D. ausdrücklich ausgeführt und nur mit dem Doppelsinne des *κρείττων ἑαυτοῦ*, welches so gut jene Selbstüberwindung wie diese gar nicht gestörte Selbstbeherrschung oder die Herrschaft der Vernunft über die Triebe bezeichnet, wird allerdings gespielt. Dass nämlich diese Herrschaft und die Harmonie der Triebe mit der Vernunft ganz identisch sind, erhellt deutlich aus späteren Stellen, I. p. 643. B. 644. B. — 645. B. II. p. 653. B. C. III. p. 688. B. 689. D. (s. u.).

Nachdem nun so die Aussenseite des Staatszwecks gerade so wie in der Republik dahin festgestellt ist, dass die Bürger sich so einhellig zu einander verhalten wie die Genossen derselben Familie (p. 627. C ff.), ja wie die Glieder eines Leibes (p. 626. C ff.), nachdem dies Ergebniss bereits durch Hinzuziehung der Innenseite dieses Zweckes gewonnen ist, tritt nun zweitens diese letztere auch ausdrücklich heraus, p. 628. E. — 630. D. Nicht blosse Tapferkeit im auswärtigen Kriege, sondern möglichst allseitige Tugend jedes

---

869) Wie Zeller Plat. Stud. S. 108 meint, den übrigens Stallbaum zu p. 627. B. merkwürdig missverstanden hat, als ob er diese Stelle und nicht C f. im Auge hätte.

870) In der Anm. 1868. angef. Stelle.

einzelnen Bürgers muss hiernach der letzte Staatszweck sein, und Platon kleidet diese Bestimmung in eine möglichst versöhnliche Haltung gegen das Kreter- und Spartanerthum ein, indem er an dem Beispiele des Theognis gegenüber dem Tyrtäos nachweist, dass dieser Gedanke auch schon von einem dorischen Dichter ausgesprochen ist und mithin auch dem dorischen Geiste keineswegs schlechthin fern liegt. Es ist also falsch, wenn Zeller[871]) in diesem zweiten Absatze gegenüber dem ersten keine Förderung für den Gedanken gefunden hat. Es ist ferner mindestens schief, wenn er behauptete[872]), dass die Tugend der letzte Staatszweck sein müsse, werde weder hier noch überhaupt im ganzen Werke bewiesen. Denn dass nicht ein schlechter, sondern ein tüchtiger Staat geschildert werden soll, versteht sich von selbst, sonst könnte eben von einem Zweck des Staates gar nicht die Rede sein, denn nur was tüchtig ist erfüllt seinen Zweck, und da jeder Staat doch eben aus Menschen besteht, so ist seine Tüchtigkeit mit dem tüchtigen und richtigen Verhalten dieser Menschen gegen einander und gegen andere Menschen identisch. Dass aber dies nur aus dem richtigen Verhalten jedes einzelnen von ihnen zu sich selbst erwachsen könne, dies wird auch in der Republik nicht erst bewiesen, sondern als selbstverständlich bezeichnet (s. S. 151 f.). Genug also, wenn hier eine einseitige und bloss kriegerische Richtung des Staates nach aussen wirklich als falsch erhärtet, wenn der doch in Wahrheit wiederum keines Beweises bedürftige Zusammenhang derselben mit der bloss einseitigen Ausbildung der Tugend des Einzelnen zur Tapferkeit und zwar nur im äussern Kriege hervorgehoben ist, genug, sage ich, um daraus die Folgerung zu ziehen, dass eine wirklich allseitige Tüchtigkeit des Staates eben so nicht ohne eine wirklich allseitige Tüchtigkeit seiner Angehörigen bestehen wird.

Sittliche Güte und Vollkommenheit ist nun aber erst das Hauptstück menschlicher Vollkommenheit oder mit andern Worten Glückseligkeit überhaupt. Soll der Staat also wirklich möglichst vollkommen sein oder seinem Zweck oder dem allgemeinen Besten (s. p. 628. C.) entsprechen, so müssen in ihm alle Lebensgüter, aber nach ihrer richtigen Werthabfolge vorhanden sein und allen Bürgern möglichst gleichmässig in dieser Abfolge zu Theil werden.

---

871) Plat. Stud. S. 25.
872) Ebendas. S. 25 f.

Diese Abfolge giebt nun der dritte Absatz der Einleitung an und entwirft darnach den Plan der ganzen folgenden Darstellung, p. 630. D.—632. D. Auch hiernach ergiebt sich nun wieder, wie schief die eben angeführte Behauptung Zellers ist. Sollte Platon noch etwa, zumal in dieser doch eben nicht streng wissenschaftlichen Darstellung, erst beweisen, dass die Tugenden unter den Lebensgütern obenanstehen, dass ohne sie alle anderen werthlos, dass sie also das Haupterforderniss zur Glückseligkeit sind? Und nun beachte man, wie aus dieser ganzen einleitenden Darlegung sich bereits die wesentliche Gleichheit der Principien und Ziele des Gesetzesstaatesmit dem Vernunftstaat der Politeia ergiebt. Auch der erstere soll hiernach ausgesprochenermassen vorwiegend Erziehungsanstalt zur Tugend sein und diese Erziehung bis ins Greisenalter und ans Lebensende seiner Bürger fortführen, p. 631. E., auch er ist also nicht, wie der altgriechische und zumal dorische, Selbstzweck, vielmehr beruht auch seine Nothwendigkeit, wie sich dies später II. p. 652 ff. ergiebt, nur darin, dass die Menschen völlig unmündig an Vernunft geboren werden und weitab die meisten von ihnen auch im Alter noch fortwährend der vernünftigen Leitung Anderer bedürfen, aber auch der Gesetzesstaat entnimmt gerade hieraus gleich dem Vernunftstaat den Absolutismus, mit welchem er weit stärker als selbst der spartanische Staat das ganze Privatleben absorbirt. Allerdings fasst die Politeia von vorn herein ihre Aufgabe ungleich grossartiger auf und entwickelt sie an einer Polemik gegen das alle sittliche Weltordnung aufhebende Extrem der sophistischen Bestrebungen, während die Gesetze ihrem mehr empirischen Charakter gemäss nur von einer entsprechenden Polemik gegen die Mängel, welche auch den noch am Meisten nach Platons Sinne gearteten unter den bestehenden Staaten noch immer ankleben, zu den gleichen Zielen gelangen. Allerdings gestaltet sich so die ganze Politeia zu einer „grossartigen Theodicee“[873]), welche in dieser ausgesprochenen Form in den Nomoi zu wenigen Seiten, X. p. 899. D.—905. B. vgl. IV. p. 715. E f., zusammenschrumpft. Aber wenn dergestalt das gesammte erstere Werk die Aufgabe erfüllt, zu zeigen, dass der Tugendhafte auch unter den ungünstigsten äussern Umständen, ohne namentlich irgendwie die verdiente Ehre und Anerkennung zu finden, dennoch allein wahr-

873) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 602. Anm. 3.

haft glückselig ist, dass aber allerdings eine Sicherung Dessen, dass Jeder zu der seinen Anlagen entsprechenden sittlichen Tüchtigkeit gelange, nur in einem intelligenten Staate möglich ist, welcher zugleich einem Jeden die seinen Fähigkeiten und Tüchtigkeiten entsprechende Stellung und Ehre anweist und ihm auch den Besitz des erforderlichen Mittelmasses von äusserer Habe sichert, und dass auch so noch die wahrhafte Vollendung, die zugleich mit dem höchsten Lohne Eins ist, erst im Jenseits zu finden und ein solcher Staat mithin nicht bloss als der Leiter zur irdischen, sondern auch zur ewigen Glückseligkeit anzusehen ist, wenn, sage ich, dies Alles sich so verhält, so verlieren doch auch die Gesetze ganz die gleiche Aufgabe keinen Augenblick aus den Augen, wenn sie sie auch nicht mit der gleichen methodischen Strenge verfolgen. Wir müssen uns vor der Hand begnügen auf die Abschnitte hinzuweisen, in denen gezeigt wird, dass das tugendhafte Leben auch das angenehmste sei, II. p. 660. E. — 664. B. V. p. 732. — 734. E., und auf die, in welchen der Staat deutlich als Vorbereitungsanstalt auf das Jenseits und die ewige Seligkeit als die höchste Sprosse in der Stufenleiter der Ehren, Würden, Aemter, Preise und Belohnungen erscheint, welche der Staat bereits hienieden nach Verdienst vertheilen soll, V. p. 727. C ff. VIII. p. 828. D f. X. p. 904. C ff. und bes. XII. p. 947. C ff. 958. C ff.

Dass auch die Einheit der Tugenden in der Weisheit ihrem wahren Sein und Wesen nach gerade in der speculativsten Stelle des ganzen Dialogs festgehalten wird, haben wir oben S. 580 bereits gesehen. Die gewöhnliche, bloss vorstellungsmässige Tugend, um welche es sich im ganzen Gesetzesstaate eben zunächst nur handelt, ist ja nun aber nur eine Werdensstufe in der Entwicklung zur wahren und höheren hin. Nichtsdestoweniger tritt aber doch selbst auf diesem Boden die Einheit bereits in den Vordergrund. Aus diesem Gesichtspunkte allein lässt sich der weitere Verlauf des Dialogs nächst jener Einleitung begreifen. Am Schlusse der letzteren heisst es nämlich, dass nun demgemäss zuerst die verschiedenen Tugenden in ihrer Anwendung auf den Staat betrachtet und sodann die Gesetze selbst nach dem obigen Plane in ihrer Beziehung auf die gesammte Tugend wirklich entworfen werden sollen, p. 632. E. vgl. IV. p. 705. E. So zerfällt demnach das ganze übrige Werk in zwei Haupttheile, deren Grenze der Schluss des dritten Buches ist. Dabei wird denn auch

zugleich sofort für den ersten derselben eine Disposition gegeben, welche anfangs zwar scheinbar befolgt, bald aber gänzlich verlassen wird: es solle zuerst die Tapferkeit und dann nach ihrem Muster auch die drei andern Cardinaltugenden der Reihe nach betrachtet werden[874]). Zwar hat man vielfach behaupten wollen, diese Ankündigung werde wirklich befolgt, denn p. 633. A.—635. E. werde die Tapferkeit, dann bis zum Schlusse des zweiten Buches die Besonnenheit, im dritten die Weisheit abgehandelt[875]). Wo bleibt aber da die Gerechtigkeit? Denn für sie den Ersatz in einem Theile[876]) oder in dem Ganzen der folgenden Bücher[877]) suchen heisst ja bereits zugestehen, dass jene Disposition doch nicht wirklich befolgt ist[878]). Ohnehin ist aber doch wahrlich schon die Besonnenheit geschweige denn die Weisheit gewiss nicht nach demselben Muster wie die Tapferkeit abgehandelt, sondern mit viel weiter greifenden Erörterungen in Verbindung gesetzt, und was namentlich die Weisheit anlangt, so erscheint sie im dritten Buche weit weniger als Verhalten des Einzelnen zu sich selbst, denn vielmehr als das richtige Verhältniss zwischen Herrschern und Unterthanen, Beamten und Nichtbeamten im Staate. So weit sie aber in diesem Buche überhaupt nach der erstern Seite in Betracht kommt, wird sie ganz eben so definirt wie im ersten und zweiten Buche die Besonnenheit und die Tugend überhaupt (s. I. p. 643.

---

874) So ohne Zweifel richtig Zeller Plat. Stud. S. 7. 24 f. — Stallbaum *Plat. opp.* X, 2. *Prolegg.* S. XIX behauptet zwar vielmehr, Platon verspreche hier von vorn herein nur so viel, *velle se data opportunitate persequi reliqua, quae de ceteris virtutibus explicanda sint;* allein es genügt hiegegen auf die Worte ὕστερον δὲ ἀρετῆς πάσης κ. τ. λ. nach Stallbaums eigner richtiger Erklärung derselben zu verweisen. Ohnehin darf diese laxe Deutung wenigstens von vorn herein schon desshalb nicht zugelassen werden, weil ja Stallbaum a. a. O. S. XVII. XXIII ff. selber zugiebt, dass im unmittelbar Vorhergehenden p. 631. A.—632. D. Platon die wirkliche Disposition der folgenden Mustergesetzgebung in ihren Grundzügen entwerfe; denn wie sollte er nun hier im unmittelbaren Anschluss an diese Stelle mit einem Male wieder etwas ganz Anderes im Sinne haben!

875) Böckh *In Minoem* S. 69. Dilthey a. a. O. S. 16. Steinhart a. a. O. VII a. S. 143. vgl. Stallbaum a. a. O. S. XIX ff.

876) IV. p. 715. E ff. So Stallbaum a. a. O. S. XXI.

877) So Steinhart am eben angef. O.

878) In noch weit verfehlterer Weise sucht sich hier Dilthey a. a. O. S. 16 f. zu helfen. S. Zeller Plat. Stud. S. 25.

B. 645. A. B. II. p. 653. B. C.), nämlich als die Harmonie der Triebe mit der Vernunft und richtigen Vorstellung, p. 688. B. 689. D., und sie wird denn auch ausdrücklich p. 693. C. für identisch mit der Besonnenheit erklärt und eben so umgekehrt IV. p. 710. A. die Besonnenheit mit der Weisheit. Ganz entsprechend zeigt sich aber eben in jenem Abschnitt I. p. 633. A. — 635. E. auch von der Tapferkeit, zunächst dass selbst die Spartaner eine höhere Auffassung derselben, als die der blossen Tapferkeit im Felde, nicht verleugnen können, sondern dass auch sie dieselbe zunächst als ein inneres Verhalten des Menschen, nämlich als Standhaftigkeit gegen Furcht und Schmerz ansehen, sodann aber, dass doch auch dies nur eine lahme, hinkende, einseitige ist, wenn sie nicht auch (vgl. p. 647. C. D.) der Lust und Begierde gegenüber geübt wird, also zugleich Besonnenheit ist. Weit entfernt also, dass wir es mit Zeller[879]) für verfehlt halten könnten, wenn so zur Tapferkeit gerechnet wird, was doch zur Besonnenheit gehöre und von p. 635. E. an, aber wie etwas Neues als solche aufgeführt werde, finden wir gerade in diesem Umstande den Fingerzeig dafür, dass jene vorhin angekündigte Disposition, die Behandlung aller Tugenden nach dem Muster der Tapferkeit, in Wahrheit nichts Anderes besagen soll, als dass in eben jener kurzen Erörterung der letzteren p. 633. A. — 635. E. die gesuchte volle Allgemeintugend bereits gefunden ist. Wie oft erweist sich nicht auch sonst in Platons Schriften das, was er selber ausdrücklich als Zweck oder Plan ankündigt, bei näherer Betrachtung nur als blosses Moment desselben oder als Etwas, was er vorn herein nur in einem sehr uneigentlichen Sinne wirklich auszuführen die Absicht hatte! Wie liesse es sich ferner auch wohl denken, dass IV. p. 716. C. die Besonnenheit geradezu als Gottähnlichkeit bezeichnet werden könnte, wenn sie nur eine Tugend neben anderen sein sollte! Wird nicht endlich die volle, ungetheilte Allgemeintugend I. p. 630. C. 643. E. II. p. 660. E. — 664. A. IV. p. 705. B. und öfter auch mit dem Namen der Gerechtigkeit belegt und demgemäss auch die Gerechtigkeit IX. p. 864. A. als Selbstbeherrschung oder als Herrschaft der richtigen Vorstellung über Affecte und Begierden definirt! Wird nicht I. p. 633. A. ausdrücklich das Bedenken geäussert, ob die wahre Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit wohl wirklich bloss als

879) Plat. Stud. S. 59.

Theile der Tugend angesehen werden dürfen! Und so weit wirklich auch zwischen der ausgebildeten Tapferkeit und Besonnenheit noch der relative Unterschied übrig bleibt, dass jene mehr zur Furcht, diese zur Lust in Beziehung steht, I. p. 647. D. vgl. XII. p. 963. E., ist dies nicht nach dem Obigen (S. 605 f.) nur in populärer Auffassung ganz dieselbe Unterscheidung nach der Beziehung je auf den zweiten oder den dritten Seelentheil, wie in der Republik!

Es ist nun hiernach völlig klar, dass auch der weitere Vorwurf in Nichts zerfällt, welchen Zeller[880]) der Composition der drei ersten Bücher gemacht hat, dass sie nämlich das in jener Disposition Versprochene, der nachfolgenden Untersuchung über den Staat ihre ethische Begründung zu geben, nicht einmal in der beschränkten Form, bloss die Besonnenheit theils überhaupt, theils namentlich in Vergleichung mit der Tapferkeit als die wahre Grundlage des Staatslebens nachzuweisen, wirklich erfüllten, sondern dass die Darstellung der beiden ersten kaum etwas Anderes als eben das zunächst Liegende leiste, die Einrichtung der Trinkgelage und der musischen Erziehung zu besprechen. Es ist ferner klar, dass die Auffassung der vorstellungsmässigen Tugend hier keineswegs, wie er noch jetzt behauptet[881]), in irgend einem Stücke eine andere ist, als früher, dass die Gesetzgebung keineswegs hier mehr auf die Erziehung zur Besonnenheit, als zur Tapferkeit, sofern unter der letztern nur nicht jene lahme verstanden wird, berechnet ist. Schon bei den heranwachsenden Knaben gestaltet sich vielmehr die gymnastische Seite der Erziehung von Jahr zu Jahr immer mehr zu einer Vorbereitung auf den eigentlichen Heerdienst, VII. p. 813. D. — 814. D. vgl. m. p. 794. C. D., und alle diejenigen gymnastischen Uebungen und Kampfspiele, welche nicht unmittelbar für militärische Zwecke von Nutzen sind, werden ganz aus dem Staate verbannt, VII. p. 795. E ff. VIII. p. 832. D. — 834. D., und dagegen grosse Feldmanöver, wie sie damals noch kein wirklich bestehender Staat kannte, empfohlen, VIII. p. 829 — 831[882]), weil nur durch die äusserste kriegerische Wehrhaftigkeit der Frieden erhal-

880) Plat. Stud. S. 25 f.

881) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 622 — 624. auch S. 565. Anm. 1 (s. unsere Anm. 1884.). S. 566 f. Anm. 3. vgl. 1. A. II. S. 319 f. 328. Plat. Stud. S. 34 — 36.

882) Vgl. Steinhart a. a. O. VII a. S. 253 f.

ten und andern Staaten die Lust ihn zu brechen benommen, nöthigenfalls aber wenigstens die siegreiche Herstellung desselben und somit die Erhaltung des Staats gegen aussen gesichert werden kann, p. 829. A., was aber nicht ausschliesst, dass allerdings diese bloss kriegerische Tapferkeit, die nur ein Moment der ganzen Tapferkeit ist, geringer geachtet wird als die sonstige gesammte Tüchtigkeit in Bezug auf alle inneren Staatsverhältnisse, XI. p. 921. E f. Und wenn es auch in gewisser Weise wahr ist, dass die Ethik der Gesetze ihr Ziel noch besonders in einer harmonischen Verknüpfung von Tapferkeit und Besonnenheit findet, so gesteht doch Zeller[883]) selber zu, dass dies nur ganz in der gleichen Weise gilt, in welcher wir dies auch durch den niederen Erziehungscursus in der Politeia, welcher gleichfalls bloss vorstellungsmässige Tugend erzeugt (s. S. 143. 151 ff.), erstrebt sahen (s. S. 116 f. 140. vgl. 145 f. Tim. p. 17. D f.).

Es ist nun ferner hiernach klar, dass die verschiedene Rangordnung der vier Cardinaltugenden, I. p. 630. C. D. 631. C. D. II. p. 667. A. III. p. 688. B. C., sich nicht auf sie beziehen kann, so fern sie bereits die Schule einer solchen Erziehung zur richtigen Vorstellung durchgemacht haben, sondern nur so fern sie bloss auf natürlichem Temperament und natürlicher Anlage beruhen. Nun haben wir bereits S. 580 gezeigt, dass in der Unterscheidung der Tapferkeit von der Weisheit nach eben dieser Richtung hin XII. p. 963. E. die erstere nur als Beispiel für die übrigen Sondertugenden steht und mithin die gleiche Unterscheidung auch von ihnen gilt. Und so wird denn buchstäblich Dasselbe auch wirklich von der „gemeinen“ (δημώδης) Besonnenheit IV. p 710. A. ausgesagt[884]) und bei dieser Gelegenheit die früher III. p. 696. B ff. gethane Aeusserung, dass die Besonnenheit an sich gar nichts bedeute, aber doch der Zusatz von ihr erst allen andern Tugenden Werth gebe, dahin aufgeklärt, dass dabei eben nur diese gemeine Besonnenheit verstanden worden sei und nicht die höhere, welche mit der Weisheit

883) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 588 vgl. m. 633.

884) Billig verwundert man sich daher über die fortwährend von Zeller (s. Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 565. Anm. 3. 623. Anm. 3.) festgehaltene Behauptung, nach welcher diese ganz gleiche Aussage in einem ganz anderen Sinne von der Tapferkeit und von der Besonnenheit gelten soll, in Bezug auf letztere nämlich von der blossen Anlage zu ihr, in Bezug auf erstere aber von dieser Tugend überhaupt.



einerlei sei. Wie ist es also nur möglich, dass Zeller und Steinhart[885]) jene Aeusserung nichtsdestoweniger von dieser letzteren verstehen konnten! Und mit Bedauern sieht man die fruchtlose Mühe, welche der erstere sich giebt, die in Folge dessen erwachsenden Schwierigkeiten und Sinnlosigkeiten zu beseitigen. Und wie konnte andererseits Stallbaum[886]) doch so gar nicht bedenken, dass in einem Dialog, welcher nach seinem eigenen Zugeständnisse überhaupt nicht über die Tugend der richtigen Vorstellung hinausgeht, doch auch unter dieser höheren Besonnenheit eben nur eine solche, von welcher ein Gleiches gilt, verstanden sein kann! Wie konnte er vielmehr meinen, weil eben Platon sonst die vorstellungsmässige Tugend der philosophischen gegenüber die „gemeine" zu nennen pflegt, müsse er auch in den Gesetzen diesen Ausdruck nothwendig in eben demselben Sinne gebraucht haben! Als ob nicht eben die bloss angeborne Tugend der anerzogenen gegenüber völlig mit dem gleichen Rechte so heissen könnte! Nur diese „gemeine" Tapferkeit oder in der wirklich ausgebildeten Tugend das Moment der einseitig militärischen Tüchtigkeit nimmt die letzte und niedrigste Stelle ein, weil sie, in dieser Einseitigkeit festgehalten, Roheit und alle möglichen Laster erzeugt, mithin allen andern Momenten der Tugend und Geistesbildung, statt sie zu fördern, den Garaus macht, I. p. 636. A ff. 637. C. 641. C. II. p. 666. D ff. Die natürliche Besonnenheit und Mässigung in den Begierden und Genüssen steht dagegen der Weisheit am Nächsten, weil sie nach eben jener Stelle III. p. 696. B ff. die unentbehrliche Naturbasis einer allseitigen Tugend ist, deren Mangel alle Erziehung fruchtlos macht. Wird die Gerechtigkeit endlich I. p. 631. C. als eine Mischung der drei anderen Tugenden bezeichnet, so steht dies mit XII. p. 963. E. und allem Uebrigen eigentlich in Widerspruch, denn dann giebt es eine bloss natürliche Gerechtigkeit eben so wenig als eine bloss natürliche Weisheit, und die Gerechtigkeit würde überdies hiernach nicht die dritte, sondern die erste Stelle verdienen, allein so fern sie überhaupt sich noch von der Weisheit unterscheiden soll, kann sie nur eine Verbindung von dieser mit der natürlichen Besonnenheit und Tapferkeit sein. Als von diesen allen abhängig, müsste sie an die vierte Stelle rücken, da

885) a. a. O. VII a. S. 183 ff.

886) *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. CXLIV. u. bes. im Commentar z. d. St.

diese aber aus dem obigen Grunde der einseitigen Tapferkeit nicht entzogen werden darf, so bleibt für sie nur die dritte übrig[887]). Genauere Feststellungen über Einheit und Verschiedenheit der Tugenden gehen über den Standpunkt der Darstellung dieses Werkes hinaus, das dürfen wir daraus als Platons Ansicht abnehmen, wenn selbst der speculativste Theil desselben, XII. p. 936. C ff., sich mit so flüchtigen Andeutungen begnügt.

Selbst die bloss vorstellungsmässigen Tugenden also sind Eins in der Weisheit[888]), aber sie können gar nicht zur Existenz gelangen ohne ein gewisses angebornes Mass von Besonnenheit, ohne eine gewisse Milde der angebornen Leidenschaften und Begierden und eine hiedurch bereits vorgebildete angeborne Harmonie der Neigungen mit der Vernunft. Tugend ist Wissen, Untugend Unwissenheit, Niemand wissentlich und vorsätzlich böse. Dies hält Platon auch hier noch im Princip fest, V. p. 731. C. 734. B. IX. p. 860. D ff., indem er zu zeigen sucht, dass damit die durchaus berechtigte juristische Unterscheidung vorsätzlicher und unvorsätzlicher Rechtsverletzungen keineswegs verloren geht, so fern die Absicht ein Verbrechen zu begehen und einem Andern zu schaden sehr wohl mit der Unwissenheit über die wahre Natur dieses Verbrechens und darüber, dass man ihm nicht absichtlich schaden darf, bestehen, eben so gut wie man ja umgekehrt mit der Absicht ihm zu nützen in Wahrheit gerade ein Verbrechen begehen kann, weil man fälschlich das Unrecht für nützlich hält. Man dürfe daher freilich nicht zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Verbrechen und Ver-

---

887) Vgl. Stallbaum a. a. O. *Prolegg.* S. CXXXVIII f., welcher dabei eben nur verkennt, dass diese Vielheit und Rangunterscheidung auch von der bloss vorstellungsmässigen Tugend, so fern sie richtig ausgebildet ist, nicht mehr gilt, und welcher daher auch mit Unrecht behauptet; *quod autem [iustitia] fortitudini anteponitur, attendendum est ad illud* μετ' ἀνδρείας (I. p. 631. C.), *quo orator utitur. Eo enim significatur, ad sapientiae et temperantiae conjunctionem, qua una maxime vis iustitiae contineatur, fortitudinem veluti extrinsecus accedere.* Schwerlich darf man auch schon an sich einen Ausdruck so urgiren.

888) Darauf, dass die Weisheit in den Gesetzen stets φρόνησις und nie σοφία heisst, ist schwerlich so viel Gewicht zu legen, als Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 319. vgl. 2. A. II. S. 623. gethan hat. Denn schwerlich lässt sich seine Behauptung, dass der erstere Ausdruck eine bestimmtere Beziehung aufs Praktische enthalte, aus dem sonstigen platonischen Sprachgebrauch erweisen.

gehen unterscheiden, so fern die letztern gar keine Verbrechen und Vergehen sind, sondern nur zwischen absichtlich und absichtslos zugefügtem Schaden, und nur der erstere falle unter den Begriff des Verbrechens oder Vergehens oder der Strafe, während der letztere nur zum Schadenersatz verpflichte[889]). Nun ist es ferner wenigstens in den späteren Dialogen Platons auch keineswegs seine Meinung es irgendwie in Abrede zu stellen, dass Unwissenheit und Irrthum selber erst wieder aus der sinnlichen Seite des Seelenlebens entspringen, dass eben Affect und Begierde es sind, „welche das „bessere Wissen trüben und das Urtheil der Vernunft irre leiten", zumal wo nicht eine wirkliche feste Erkenntniss, sondern nur die mehr oder minder flüchtige richtige Vorstellung vorhanden ist, um ihren Angriffen zu begegnen. Eben desswegen vielmehr hat es die Erziehung auch in der Politeia zunächst gerade mit der richtigen Leitung des zweiten Seelentheils zu thun (s. S. 140 ff.), und die Gesetze gehen in dieser Richtung nur noch einen Schritt weiter, indem sie auch die Begierde, auf deren unmittelbare Erziehbarkeit die Republik noch ganz verzichtete, und zwar gerade diese zunächst zur Uebereinstimmung mit der Vernunft heranbilden wollen, I. p. 643. E ff. II. p. 653 ff. 659. D ff. u. ö. Die Annahme einer geheimen Freude am Schlechten in Widerstreit mit der richtigen Vorstellung über dasselbe und der grossen Gefahr darüber die letztere zu verlieren, II. p. 655. C. — 656. C. vgl. III. p. 687. E ff., hat daher nichts den obigen Sätzen Widersprechendes[890]). Ja, selbst die Aeusserung, dass nach der gemeinen Meinung (φασι) Viele das Gute kennen und dennoch das Schlechte thun, weil sie ihren Lüsten erliegen, X. p. 902. A f., spricht sonach in gewissem Sinne, wie auch aus IX. p. 875. A ff. erhellt, Platons eigene Ansicht aus, wie sie bereits in der Republik sich darlegt, so weit er damit auch von seiner ursprünglichen, Protag. p. 352 ff., abgekommen ist. Allein wenn er andererseits in der letztangeführten Stelle diese Ansicht so auf die Spitze treibt, dass er überhaupt daran zweifelt, ob auch die wirklich philosophische Erkenntniss bei irgend einem Menschen in dem Grade vorhanden sein werde, um wirklich im strengsten Sinne die-

889) Vgl. Steinhart a. a. O. VII a. S. 268 f. und im Allgemeinen Platner Ueber die Principien der platonischen Criminalgesetze, Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1844. No. 85 f.

890) Wie Steinhart a. a. O. VII a. S. 177 f. zu glauben geneigt ist. S. dagegen Platner a. a. O. S. 675.

sen Namen zu verdienen, und dass er hier eben nur von einer solchen Erkenntniss im strengsten Sinne erwartet, sie werde stark genug sein, um auch den schwersten Versuchungen zu widerstehen, wenn er ferner so weit geht, die sittliche Unwissenheit selbst schon in jener Disharmonie zwischen Vernunft und Neigung zu finden, III. p. 689. A ff., wenn er die doppelte oder mit vermeintlichem Wissen verbundene Unwissenheit ausdrücklich als ein aus falscher und übermässiger Selbstliebe hervorgehendes Nichtwissenwollen Dessen, dass man nicht weiss, bezeichnet, V. p. 732. A., wenn er endlich die Unvorsätzlichkeit der Sünde entweder aus Unwissenheit oder aus Unenthaltsamkeit (ἀκράτεια) herleitet, V. p. 734. B., so verliert damit dies ganze Dogma allen bestimmten Sinn, dem Willen oder dem praktischen Bewusstsein werden gegenüber dem theoretischen Rechte eingeräumt, welche es nach der Folgerichtigkeit von Platons Grundansichten nicht haben kann, und die Unterscheidung der Unenthaltsamkeit oder des Mangels an Selbstbeherrschung von der Unwissenheit steht überdies noch mit der obigen Definition derselben, nach welcher sie ja vielmehr bereits ganz Dasselbe sein würde, in offenbarem Widerspruch. So sehen wir denn auch hier das haltlose Schwanken, welches uns die Gesetze auch nach andern Seiten hin offenbaren, und es zeigt sich auch hierin, wie richtig Zeller[891]) geurtheilt hat, dass hier jene innere philosophische Selbstgewissheit, jene Zuversicht auf die auch das praktische Leben unwiderstehlich bewältigende Macht der Erkenntniss, wie sie alle früheren Schriften Platons an den Tag legen, dahin ist.

Ein Gleiches zeigt sich aber auch, wenn wir nunmehr nach:

IX. dem Verhältniss des Staats der Gesetze zum Staat der Politeia oder dem Zwecke des Dialogs

fragen. Hier ist nun die früher gangbare, zuletzt noch von Vögelin[892]) vertretene Ansicht, dass Platon schon bei der Abfassung der erstern Schrift das höchste, in ihr dargelegte Ideal eines Staates für unausführbar gehalten habe und mithin in dieser Hinsicht zwischen ihr und den Gesetzen keine Differenz sei, nach unserer bereits bei Betrachtung jenes Werkes gegebenen Widerlegung von vorn herein aus dem Spiele zu lassen. Indessen kommen ihr auch

891) Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 325 ff. 2. A. II. S. 634 ff.

892) a. a. O. II. Vorr. S. VIII f. s. oben S. 176.

Stallbaum[893]) und Steinhart[894]) noch nahe genug, indem sie zwar zugeben, dass Platon in der Politeia den Eintritt des in derselben geschilderten Staats in die Wirklichkeit nicht für schlechthin unmöglich halte, aber behaupten, dass er dies auch noch in den Gesetzen nicht thue, sondern demselben nur einen zweiten, minder vollkommnen, aber leichter ins Leben zu rufenden an die Seite setze, dabei aber zugebe, dass selbst dieser nur unter besonders günstigen Umständen und vielleicht auch dann noch in nicht ganz unverkürzter Gestalt wirklich zu Stande kommen werde. Etwas anders gestaltet sich die Sache bei Hermann, so fern gerade dieser mit besonderem Glück und Geschick dargethan hat, dass Platon den Staat der Politeia keineswegs für ein blosses unpraktisches Phantasiebild hielt[895]), im Uebrigen aber bleibt auch er dabei stehen, dass die Gesetze darzulegen bestimmt seien, wie selbst unter minder günstigen Verhältnissen ein jenem Ideal nahe kommender politischer Zustand zu verwirklichen sei[896]). Von hier aus ist denn nur ein weiterer Schritt zu der, wie es scheint, schon von Aristoteles[897]) gehegten und zuletzt von Pierson[898]) vertretenen Annahme, dass der Gesetzesstaat nur ein vermittelnder Uebergangszustand sein solle, um dem reinen Vernunftstaat die Wege zu bahnen, und es lässt sich diese Annahme auch wohl, wie Brandis[899]) gethan hat, mit der vorigen in der Art verbinden, dass der erstere im glücklicheren Falle vorbereitend, im unglücklicheren stellvertretend für den letzteren wirken, in jedem Falle aber die möglichste Annäherung an ihn hervorbringen solle.

---

893) *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. LXIX—LXXIV.

894) a. a. O. VII a. S. 210 f., womit freilich das S. 85 Bemerkte, der Vernunftstaat sei nur die ewige Idee aller unter Menschen möglichen Staaten, sich schwer vereinigen lässt. Dass aber im Uebrigen auch dies Letztere unrichtig ist, haben wir bereits S. 176 f. gezeigt. Vgl. auch Anm. 1929. 1930.

895) Gesch. u. Syst. S. 66 ff.

896) Ebendas. S. 547 ff. 704 ff. Wider die ganz ungenügende und vielfach unrichtige Art, wie derselbe sich hier genauer das Verhältniss des Gesetzesstaates zum Vernunftstaate vorstellt, genügt es, auf die treffenden, jedoch allerdings nach Anm. 1894 selbst zu berichtigenden Gegenbemerkungen von Steinhart a. a. O. VII a. S. 96 f. zu verweisen. S. überdies Anm. 1902.

897) Polit. II, 3, 2. Schneid. II, 6. 1265 a, 2 ff. Bekk.

898) Rheinisches Museum N. F. XIII. S. 216 ff.

899) a. a. O. II a. S. 570. vgl. 541 f. 550.

Von allen diesen Auffassungen hat nun aber nur die von Brandis und auch diese nur eine sehr bedingte Berechtigung. Gegen alle andern und zum grossen Theil auch gegen sie gilt die treffende Beweisführung von Zeller und Suckow[1900]), und wenn Steinhart und Stallbaum, wie sie doch mussten, dieselbe aus dem Wege zu räumen nicht einmal versucht haben, so ist dies sehr wohl begreiflich, da sie sich in Wahrheit auch schwerlich widerlegen lässt. Angenommen selbst, die Sache verhielte sich so, wie sie es darstellen, so würde auch so schon eine inzwischen in Platons Ansichten vorgegangene Umwandlung sich nicht bestreiten lassen, und wenigstens Steinhart selbst scheint dies zuzugeben, indem er mit edlem Gerechtigkeitssinne einräumt[901]), eigentlich widerlegt sei Zeller nur durch sich selber geworden, indem er inzwischen selber das nur zu weit gehende Zugeständniss einer solchen mit Platon vor sich gegangenen Sinnesänderung gemacht habe. Denn in der Politeia weiss dieser noch Nichts von einer besten und einer zweitbesten Staatsverfassung, sondern kennt nur eine einzige gute und mehrere mehr und minder schlechte, und auch an einen solchen überleitenden Zustand, wie ihn nach Aristoteles die Gesetze an die Hand geben, kann er dort noch gar nicht gedacht haben. Vielmehr giebt die Politeia selbst ausdrücklich VII. p. 540. E f. (s. S. 214) die erforderlichen Uebergangsmassregeln an, und diese sind weit weniger eingreifender Art, und wenn sie auch zugesteht, dass nicht gleich bei der Einführung schon Alles, was zu diesem Musterstaat gehört, vollkommen und ganz unverkürzt zum Dasein gelangen werde, so behauptet sie doch, dass dies im Verlaufe seines Bestehens immer mehr und mehr in ununterbrochen steigendem Wachsthum geschehen werde (s. S. 149. 189.). Die Einführung ist und bleibt also vielmehr eine unmittelbare, und weit gefehlt, dass die des Gesetzesstaates in den Nomoi als eine leichtere dargestellt würde, ist es vielmehr wesentlich dieselbe Bedingung, an welche hier dieselbe geknüpft wird. Die des Vernunftstaates geschieht am Leichtesten durch einen philosophischen Tyrannen oder unumschränkten Alleinherrscher (s. S. 188 f.), die des Gesetzesstaates ebenfalls durch einen jungen Tyrannen, der freilich nicht gerade

1900) Zeller Plat. Stud. S. 16—22. vgl. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 323 f. u. bes. 2. A. II. S. 618. 624. 630 f. 637 f. Suckow a. a. O. S. 133.

901) a. a. O. VII a. S. 98.



Philosoph zu sein, sondern nur möglichst viele treffliche Gaben des Geistes und Herzens zu besitzen braucht, wenn anders ihm nur ein philosophischer Gesetzgeber dabei zur Seite steht[902]), IV. p. 709. E ff. vgl. V. p. 735. D., da eben die Herrscher oder Obrigkeiten in diesem Staate nicht, wie in jenem, Philosophen sein müssen, wohl aber nach einer von einem Philosophen entworfenen Gesetzgebung regieren sollen.

Was nun aber die Hauptsache ist, die Gesetze sprechen sich selbst über ihr Verhältniss zur Politeia in einer Weise aus, welche allen diesen Auffassungen desselben ausdrücklich widerstreitet. Die Weiber- und Gütergemeinschaft, heisst es V. p. 739. A ff. vgl. VII. p. 870. B., würde an sich das Beste sein, aber ein solcher Staat ist nur unter Göttern und Göttersöhnen denkbar. Hier meint nun freilich Steinhart[903a]), es sei dies nur ein starker Ausdruck für die grosse Schwierigkeit eine solche Massregel ins Werk zu setzen, und er sei in Wahrheit nicht stärker als der Rep. IX. p. 592. gebrauchte. Allein schon die schroffe Entgegensetzung nicht bloss zwischen Göttern sondern auch zwischen Göttersöhnen oder Heroen und Menschen, wie sie überall in dieser Schrift herrscht (s. o. S. 588.), schliesst diese abschwächende Deutung aus, und die Parallelstelle IX. p. 853. C. „wir geben nicht für Heroen, für Göttersöhne, „sondern für Menschen Gesetze", beseitigt sie vollends und beweist unwiderleglich, dass jene erstere Stelle einen solchen Staat für überhaupt unausführbar unter Menschen erklären will. Und auch die Worte V. p. 739. E f., auf welche Steinhart[903b]) sich

---

902) Schon hiernach ist es ganz unrichtig, wenn Hermann a. a. O. S. 547 ff. meint, der Gesetzesstaat trete in Ermangelung auch selbst des einen einzigen, zur Einführung des Vernunftstaats erforderlichen Weisen ein, denn in Ermangelung von diesem ist eben hiernach eben so gut die Entstehung des ersteren unmöglich. Andererseits aber begreift man hiernach auch nicht wohl, wie Zeller Plat. Stud. S. 38. Anm. 1. in der betreffenden Stelle der Gesetze IV. p. 709. E ff. einen Widerspruch gegen die Politeia finden konnte, und dass er auch jetzt, wo er diese Behauptung aufgiebt (Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 638 f. Anm. 5), doch noch immer gerade die Hauptsache nicht hervorhebt, dass nämlich die wesentlich übereinstimmende Bedingung, an welche die Ausführung des Vernunftstaates in der Politeia geknüpft wird, eine wesentlich gleiche Auffassung desjenigen Tyrannen, welcher sie in die Hand zu nehmen geneigt sein könnte, auch dort voraussetzt.

903a und b.) S. Anm. 1894. Aehnlich auch Pierson a. a. O. S. 217.

gleichfalls beruft, müssen daher dem entsprechend verstanden werden, sie können sich nicht, was allerdings sonst die zunächst liegende Auffassung sein würde, bloss auf die zu Platons Zeit lebende Menschengeneration beziehen, sondern überhaupt auf das ganze Menschengeschlecht, wie es nun einmal ist. Es müsste erst, wollen sie also sagen, ein ganz neues, götterartiges und daher einer ganz anderen Zucht und Bildung fähiges geschaffen werden, die Menschen müssten erst aufhören, blosse Menschen zu sein, wenn sich so Etwas bei ihnen ins Leben rufen lassen sollte. Auch hat ja schon Zeller[904]) durchaus zutreffend erinnert, wie in der Republik auch keine Spur davon anzutreffen ist, dass Platon die Realisirung des besten Staats in der Gegenwart für unmöglich gehalten habe, wie der letztere vielmehr ganz auf dem Boden der Gegenwart steht, ganz hellenisch ist, und wie die einzige, so eben besprochene Bedingung, welche er zu seiner Einführung voraussetzt, von der Art ist, dass sie immer gleich leicht oder schwer in Erfüllung gehen konnte. Hinsichtlich der Rep. IX. p. 592. gethanen Aeusserung aber hat wiederum schon Zeller[905]) ganz richtig bemerkt, dass sie zunächst nur besage, der ideale Staat sei noch nicht eingeführt, und im Uebrigen können wir uns lediglich auf unsere seinerzeit in Bezug auf diese Stelle gegebenen Ausführungen S. 248 f. zurückbeziehen. Auch ihrem weiteren Sinne nach kann sie mit den übrigen Auseinandersetzungen jenes Dialogs nicht im Widerspruch stehen und daher nur so viel besagen: „gesetzt selbst, aber nicht „zugegeben, die Ausführung jenes Ideals wäre schlechthin unmög-„lich, so behält dasselbe auch so noch immer seine Bedeutung."

Nicht minder entscheidend ist eine zweite, schon vorhin (S. 618.) von uns berührte Stelle in den Gesetzen, IX. p. 874. E ff., die freilich zunächst nicht gegen die Politeia, sondern gegen die Ausführungen des Politikos, welche die vernünftige Einsicht des wahren, philosophischen Staatsherrschers über allles Gesetz erheben (s. Thl. I. S. 326.), mittelbar aber doch auch gegen die ganz auf dem gleichen Grundsatze beruhenden Bestimmungen der Politeia IV. p. 425. B.—427. A. gerichtet ist, dass es im Vernunftstaat nicht vieler Sondergesetze bedürfen, sondern dass diese durch die Erhebung der Philosophen zum herrschenden Stande überflüssig ge-

---

904) Plat. Stud. S. 21.
905) Plat. Stud. S. 20. Anm.



macht sein würden, ja dass deren höherer leitender Einsicht durch sie gar nicht die Hände gebunden werden dürften[906]). Auch hier nun wird dieser Grundsatz im Princip noch immer festgehalten, aber seine praktische Anwendung durch den entschiedenen Zweifel abgeschnitten, dass es wohl niemals einen Menschen geben werde, der einen solchen Grad wahrhafter Erkenntniss besitze, um den Versuchungen der Herrschaft im Staat ohne alle gesetzlichen Beschränkungen gewachsen zu sein; und daher eben tritt in den Nomoi an die Stelle der vernünftigen Einsicht der Regierenden, welcher dort alle einzelnen Gerichts- und Verwaltungsmassregeln überlassen bleiben, eine bis ins Kleinste gehende Einzelgesetzgebung, die freilich auch ein Ausfluss der Vernunft sein, I. p. 644. D. 645. A ff. IV. p. 714. E. vgl. VIII. p. 835. E. XII. p. 957. C., oder auf philosophischen Principien beruhen soll. Alles freilich soll auch hier nicht durch eigentliche geschriebene Gesetze geregelt, sondern Manches nur zum ungeschriebenen oder zur Sitte erhoben und diese sogar auch hier noch für wichtiger als alles geschriebene Gesetz angesehen werden, VII. p. 788. A.—C. 793. A ff. 823. C ff. (vgl. auch IX. p. 874. E.—876. E.).

In der That sind nun überhaupt die in diesen beiden Stellen berührten Punkte die eigentlichen Haltpunkte des ganzen Musterstaates der Politeia, dergestalt dass sich von ihnen aus überhaupt alle Abweichungen der Gesetze und des Gesetzesstaats ableiten lassen. Der Vernunftstaat nämlich ist ja eben nichts Anderes als die unbedingte Aristokratie der Intelligenz, und gab auch der Politikos diesem Grundsatz noch keine praktische Folge, so geschah es doch aus einer ganz anderen Ursache als wie in den Gesetzen, nämlich nur desshalb, weil Platon damals noch kein Mittel gefunden hatte, durch welches dafür gesorgt werden könnte, dass der oder die Herrscher in irgend einem Staate auch wirklich stets Philosophen seien. So stellte er denn im Politikos auch weder ein Muster eines Vernunft- noch eines Gesetzesstaates auf, sondern liess es in ersterer Hinsicht mit einigen Grundzügen, in letzterer mit einer blossen Classificirung der empirisch gegebnen und bestehenden Verfassungen in bessere und schlechtere bewenden, so dass dieser Dialog die Keime zu beiden spätern Darstellungen enthält[907]). Jenes

---

906) Vgl. Zeller Plat. Stud. S. 29 f. 38 ff.
907) Vgl. Steinhart a. a. O. VII a. S. 122.

Mittel glaubte er nun aber inzwischen in der Dreiständeverfassung der Politeia entdeckt zu haben. Mit dem Aufgeben jenes Grundsatzes selbst fiel dagegen jetzt der erste Stand, mit dem Aufgeben der Weiber- und Gütergemeinschaft aber schwindet dann eben so die Schranke, welche den zweiten Stand vom dritten scheidet und erst zu der unentbehrlichen Pflanzschule für den ersten macht. Auch der Grundsatz der Geschäftstheilung kann nun nicht mehr in seiner vollen Strenge aufrecht erhalten werden, die Krieger müssen wenigstens einen Theil von den Functionen des dritten Standes mit übernehmen, müssen zugleich Landbauer werden, wenn sie auch dies Geschäft nicht unmittelbar, sondern durch ihre Sklaven betreiben sollen, VII. p. 806. D. E. Und für den andern Theil dieser doch nun einmal nicht zu entbehrenden Functionen bleibt unter den Staatsangehörigen selbst keine Stelle; für Handel und Gewerbe müssen Fremde und Beisassen herangezogen werden, V. p. 741. E ff. VII. p. 806. D ff. VIII. p. 842. D. 846. D. 850. D. XI. p. 915. B ff. 918. A ff. bes. 919. D ff. 921. C. XII. p. 952. D ff. Der Unterschied ist nun freilich in diesem letztern Stücke kein so grosser, wie einst Zeller[908]) meinte: auch im Vernunftstaat steht der dritte Stand, als aller bürgerlichen Rechte untheilhaftig, im Grunde, ausserhalb des Staates. Bedenklicher ist es schon, dass die Kinderwärterinnen, die im Vernunftstaat allem Anscheine nach dem dritten Stande angehören (s. S. 171.), hier Sklavinnen, VII. p. 790. A., und auch die Lehrer an den Staatsschulen für alle Zweige des niederen Erziehungscursus hier gemiethete Fremde sind, VII. p. 804. C. D.

So nähert sich denn nun der Gesetzesstaat in allen seinen gesellschaftlichen Einrichtungen noch weit mehr an den kretisch-spartanischen an, als der Vernunftstaat, so sehr dieser gleichfalls in dieser Rücksicht an ihm seinen empirischen Anknüpfungspunkt hatte (s. S. 227 ff.), und obwohl auch jener noch immer viel weiter geht, als es in Kreta und Sparta geschah, und mehrfache Gelegenheit darbietet die dortigen Einrichtungen einer verderblichen Halbheit anzuschuldigen, VI. p. 780 f. VII. p. 805. E ff. Die Gütergemeinschaft der Krieger schrumpft zu einer Vertheilung des Landes in eine feste Zahl unveräusserlicher und untheilbarer Ackerloose (s. S. 593 f.) und zu einem Maximalsatz des beweglichen Vermögens, V. p. 744. B ff. VI. p. 754.

908) Plat. Stud. S. 37.

D ff., für alle Staatsbürger, zu einer Geltendmachung des Grundsatzes, dass alles Eigenthum schliesslich Staatsgut ist, V. p. 740. A. IX. p. 877. D. XI. p. 923. A ff., zu einer Bevorzugung der diesem Grundsatze besser entsprechenden[909]) kretischen vor der spartanischen Einrichtung der Syssitien, VIII. p. 847. E f. vgl. 842. B., zu einer Erlaubniss zum Genusse fremden Obstes innerhalb gewisser Schranken[910]), VIII. p. 844. D.—845. D., zusammen. Dazu kommen dann noch verschiedene ergänzende Massregeln, grossentheils wiederum nach spartanischem Muster, um die richtige Mitte zwischen Reichthum und Armuth sicher zu stellen, ohne welche die Tugend (s. V. p. 742. D ff.) selber nicht gedeihen kann[911]). Von der Weiber- und Kindergemeinschaft der Wächter, welche durch Aufhebung der Ehe und Familie sie alle nur zu einer einzigen grossen Familie machen soll, bleibt nur die strenge Beaufsichtigung aller Ehen durch den Staat[912]) und der Grundsatz, dass jeder Jüngere den Aelteren ehren soll wie seinen Vater, IX. p. 879. B f. XI. p. 917. A. 919. E. 927. B. Die bei der Eheschliessung empfohlene Rücksicht, VI. p. 773. C ff., ist ganz dieselbe, wie im Politikos (s. Thl. I. S. 328.). Ist nun aber so mit der Erhaltung eines eignen Hauswesens für das weibliche Geschlecht ein eigenthümlicher Wirkungskreis wiedergewonnen, wird die qualitative Verschiedenheit desselben vom männlichen auch nicht mehr ganz so verkannt wie in der Republik, so wird es doch auch in dem Gesetzesstaat noch immer wesentlich derselben Disciplin unterworfen, VII. p. 793. D f. 794. D. 804. D.—806. D., nimmt an den Syssitien, VI. p. 780. D ff. VII. p. 806. E., und Kampfspielen, VIII. p. 833. C. D. 834. A. D., so wie, wenn auch in beschränkterer Weise als im Vernunftstaat, an der Kriegführung, VII. p. 804. D ff. vgl. 794. D., und an öffentlichen Aemtern Theil. Es giebt nämlich auch hier auch weibliche Behörden, aber nur für einen der weiblichen Sphäre eher zusagenden Wirkungskreis, nämlich eben die Beaufsichtigung der Ehen und des ersten Stadiums der Kindererziehung, VI. p. 785. B. 784. A f. VII. p. 794. A f. XI. p. 929. E ff. 930. C. E f. 932. B ff., neben den männlichen Vorstehern der gemeinsamen Mahlzeiten auch weib-

909) Vgl. Steinhart a. a. O. VII a. S. 262 f.

910) Vgl. Steinhart a. a. O. VII a. S. 261 f.

911) S. das Genauere b. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 632. 634.

912) S. auch über diese das Genauere und die Belege bei Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 632 f.

liche, VII. p. 806. E., um von den Priesterinnen neben den Priestern ganz zu geschweigen. Und eben durch diese gemeinsamen Mahle und die Oeffentlichkeit der Kindererziehung wird doch das häusliche Leben grösstentheils wieder aufgehoben. Dieser spartanische Grundsatz der öffentlichen Erziehung wird ferner nicht minder streng als in der Republik durchgeführt, ja sie wird bis vor die Geburt zurückdatirt (s. u. Abschn. XV). Auch die näheren Erziehungsgrundsätze und die Lehrmittel (s. S. 577 ff. 592.) sind wesentlich die gleichen, und auch hinsichtlich der von den Erwachsenen vorzunehmenden oder nur von Sklaven und gemietheten Fremden zur Darstellung zu bringenden musisch-poetischen Aufführungen und der über sie auszuübenden Censur tritt wohl eine erhebliche Milderung, aber keineswegs eine principielle Aufhebung der in der Republik gegebnen Vorschriften ein. Doch darüber wird unten (Abschn. XV.) eingehender zu reden sein. Die Annäherung an den Dorismus geht so weit, dass Platon den neuen Staat am Liebsten auf Kreta, als einem vorwiegend dorischen Lande, welches aber doch die Roheiten des Dorerthums nicht ganz auf dieselbe Spitze getrieben hat wie Sparta, und nur aus Dorern, wenn gleich aus verschiedenen Theilen Griechenlands, die sonach die gleiche Stammessitte, aber doch mit verschiedenen Modificationen, an sich tragen, gegründet sehen möchte, IV. p. 707. E f. Von Sparta selber hofft Platon dagegen eben so wenig mehr viel Gutes als von Athen, denn von beiden sagt er sarkastisch, dass sie ihren Sinn auf viel höhere und wichtigere Dinge als auf die Begründung eines Staatswesens in seinem Sinne gerichtet hätten, IV. p. 753. A.

In anderen Stücken führt indessen die Herabstimmung der Forderungen des Vernunftstaats den Gesetzesstaat auch schon in gesellschaftlicher Hinsicht weiter von den dorischen Eigenthümlichkeiten ab als jenen und zu einer grösseren Annäherung an athenisches Wesen hin. Die Metöken stehen den attischen Schutzverwandten gleiches Namens entschieden viel näher als den lakonischen Periöken, und eben so ist die Stellung der Sklaven ganz dieselbe wie in den meisten griechischen Staaten und weit entfernt von der der leibeigenen oder hörigen Heloten. Denn so sehr Platon nach seinem Grundsatze, dass es eigentlich nur Staatseigenthum giebt, die Einrichtung einer solchen Staatssklaverei gefallen musste, so gefährlich erschien ihm doch dieselbe dem Staatszwecke des inneren Friedens, wie dies aus den häufigen Helotenaufstän-

den, s. VI. p. 777. B. C., sich ihm als geschichtliche Erfahrung ergeben musste. In den Rechtsgesetzen vollends hält sich Platon hier ganz vorwiegend an das attische Muster[913]). Solon wird demgemäss auch als einer der edelsten Gesetzgeber gepriesen, XI. p. 913. C., und aus seiner Verfassung ist ausgesprochenermassen (III. p. 698. B.) die Eintheilung der Bürgerschaft nach ihrem beweglichen Vermögen in vier Schatzungsclassen, V. p. 744. B ff. VI. p. 754. D f., entnommen. Ueberhaupt soll der neue Staat zwischen spartanischer Rauheit und athenischer Bildung entschieden eine gewisse Vermittlung darstellen. Er soll zwischen einem Ackerbau- und einem Handels-, einem Land- und einem Seestaat, zwischen einem Gebirgsland und einer Ebene die Mitte halten, so jedoch, dass er sich immer dem ersten Gliede dieser Gegensatzpaare stärker annähert, IV. p. 704. A. — 707. E.[914]). Die spartanischen Grundsätze eines beschränkten Fremdenverkehrs und der Zurückhaltung der Bürger von Reisen ins Ausland werden auch hier nach der einen Seite aufrecht erhalten, aber nach der andern theils gemildert, theils unter gewissen Bedingungen sogar das Gegentheil empfohlen, damit einmal zwar die Einschleppung schädlicher Sitten und Grundsätze aus der Fremde gehindert, andererseits aber doch auch die Möglichkeit Das, was die Fremde Gutes bietet, sich anzueignen gewahrt werde und der Conservatismus nicht, wie in Sparta, in Stagnation ausarte und damit gerade der Fäulniss des Staates Vorschub leiste, XII. p. 949. A. — 953. E. Ja, noch mehr, so sehr auch der Gesetzesstaat nicht bloss gleich dem Vernunftstaat ein hellenisches Stadtgebiet, sondern auch recht eigentlich ein dorischer Staat sein soll, so nimmt Platon doch auch auf eine Menge von Sitten, Bräuchen und Gesetzen ungriechischer Völker Rücksicht oder reiht sie ausdrücklich seiner Gesetzgebung ein, I. p. 637. D ff. II. p. 656. D ff. 674. A. III. p. 693. D ff. V. p. 747. C. VII. p. 795. A. 799. A. 804. E f. 805. D f. 806. B. 819. A f. Hatte er ja doch auch in der Politeia bei seinen drei Ständen unter Anderm das Vorbild der ägyptischen Kasten im Auge (s. S. 144 f. 226 f. 295. Tim. p. 24. A f.). Im ägyptischen Geiste namentlich findet er eine

913) S. darüber C. F. Hermann *De vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de legibus libros indagandis*, Marburg 1836. 4. *Iuris domestici et familiaris apud Platonem in legibus cum veteris Graeciae inque primis Athenarum institutis comparatio*, Marburg 1836. 4.

914) Vgl. Steinhart a. a. O. VII a. S. 188 f.

gewisse Aehnlichkeit mit dem spartanischen im Guten und im Schlimmen, II. p. 656. D ff. VII. p. 799. A. vgl. m. II. p. 660. B. C. XII. p. 953. E. vgl. m. 950. B. vgl. auch V. p. 747., und in der Mathematik sieht er die Aegypter den Griechen überhaupt weit vorangeeilt, was bei dem hohen Werth dieser Wissenschaft für den Staat, wie er ihn auffasst, von grosser Bedeutung ist, VII. p. 819. A ff.

Vollends zeigt nun aber der Gesetzesstaat einen eigenthümlichen Mischcharakter in seinen eigentlichen Verfassungseinrichtungen. Dass es an sich zur Güte von Gesetzen Nichts beitrage, ob ihre Empfänger sie gutwillig annehmen oder ob sie ihnen aufgedrungen werden, diesen Grundsatz des Politikos (s. Thl. I. S. 326 f.) hält Platon auch hier noch fest, III. p. 684. C., und auch hier noch, gerade wie in der Politeia, soll ja von einem guten Gewaltherrscher die Einführung des Musterstaats am Ersten zu erwarten stehen (s. S. 621 f.). Aber wie schon dort, so findet er erst recht hier (s. bes. III. p. 690. C.) für den Bestand dieses Werkes es erforderlich, dass im weiteren Verlauf alle Staatsangehörigen möglichst mit dieser Verfassung zufrieden werden und bleiben. Dazu gehört nun vor allen Dingen, dass die Regierenden ihre Macht nicht missbrauchen können. Im Staat der Politeia glaubte Platon hiefür neben der Philosophenherrschaft durch die abweichende Disciplin und Lebensordnung der beiden oberen Stände gesorgt zu haben. Fiel dies weg, so mussten zum Schutz der Regierten wohl oder übel dem demokratischen Princip Zugeständnisse gemacht werden. Traut Platon es nicht einmal den Philosophen und ihrer überlegenen Erkenntniss, welche der Leitung des Gesetzes billigerweise gar nicht bedürfen sollte, mehr zu, dass sie der Versuchung ihre Gewalt missbrauchen zu können widerstehen würden, so kann er es noch weniger solchen Beamten, welche nur eine richtige Vorstellung besitzen, zutrauen, dass sie ohne Weiteres die ihnen zukommende Stellung, blosse Diener der Gesetze zu sein, IV. p. 715. C. D., inne halten werden. Die Cooptation des Herrschercollegiums durch sich selber fällt mit dem Organismus der drei Stände ohnehin grösstentheils von selbst weg. Die Beamten können nur aus allgemeinen Volkswahlen hervorgehen. Andererseits soll von der Aristokratie der Intelligenz so viel stehen bleiben, dass möglichst nur die tüchtigsten Bürger zu Staatsämtern gelangen, und zu den wichtigsten derselben gehört, wie dies ja auch die Republik schon anerkannte (s. S. 139. 143. 182. 212 ff.), Alter und Erfahrung, so



jedoch, dass ein allzu hohes Alter auch wieder zu rüstiger Thätigkeit ungeeignet macht. Daher werden denn einmal Bestimmungen nach dieser letzten Seite hin getroffen, VI. p. 755. A. 759. D. E. 764. E. 765. D. XII. p. 945. E., zugleich aber zur Erreichung tüchtiger und conservativer Wahlen theils ein sehr complicirtes und indirectes Wahlverfahren (s. bes. VI. p. 753. B ff. XII. p. 945. E ff.), theils aber auch eine Beschränkung des passiven Wahlrechts und der activen Wahlpflicht nach den vier Schatzungsclassen, also nach dem Princip der Vermögensaristokratie (Oligarchie) in Anwendung gebracht, V. p. 744. B ff. VI. p. 756. B. — E. 759. E f. 763. D. E f. 765. C. Noch in einem ganz besonderen Sinne ist die Wahl des vornehmsten Staatsbeamten, des Vorstehers der Erziehung, und der Mitglieder des hohen Staatsgerichtshofs der auserlesenen Richter eine indirecte zu nennen, sofern beide aus der Mitte der schliesslich vom Volke gewählten Behörden, aber nicht durch Volkswahl, sondern durch Abstimmung eben dieser sämmtlichen Behörden hervorgehen, VI. p. 765. D ff. 767. C f. Bei der Wahl der höchsten Militärbeamten haben die 37 Gesetzverweser oder Gesetzeswächter (νομοφύλακες) ein Vorschlags-, bei der ihrer Unterbefehlshaber jene selbst das Vorschlags- und zum Theil das Ernennungsrecht, VI. p. 755. B. — 756. B. Eben so ernennen die Landaufseher (Agronomen) ihre Gehülfen selbst, VI. p. 760. B. C., die Gesetzverweser die weibliche Aufsichtsbehörde über die Ehen, VII. p. 794. B., die letztere selbst die Unteraufseherinnen, welche speciell die „Kindergärten" zu überwachen haben, VII. p. 794. A f. Bei der Ernennung der Cultusbeamten oder genauer der Exegeten giebt zum Theil das Orakel den letzten Ausschlag, VI. p. 759. D. Hinsichtlich der Ordner der musischen Wettkämpfe sind nur die Kunstverständigen verpflichtet an der Wahl Theil zu nehmen, VI. p. 765. A f. Von den Euthynen gehen nur drei aus der Volkswahl hervor, diese sind Wahlmänner für die übrigen neun, XII. p. 945. B. — 946. C.: hier findet also Cooptation innerhalb gewisser Schranken Statt. Kurz, das Princip der allgemeinen Volkswahlen wird in der Anwendung so beschränkt, dass es nicht mehr demokratisch heissen kann, um so weniger, da die Griechen schon an sich dies Princip gegenüber der Ernennung durch das Loos für das aristokratische anzusehen pflegten. Platon muss sich daher, obwohl ungern und nur aus äussern Zweckmässigkeitsgründen, dazu entschliessen, hie und da auch das Loos und dessen schlechte, demokratische Gleichheit

(s. S. 595) ergänzend eintreten zu lassen, VI. p. 756. E. — 758. A. 759. B f. 763. D f. 765. B. — E., und sogar zur Sicherung guter Amtsführung und wider Missbrauch der Amtsgewalt, also im tugendaristokratischen Interesse selbst, zwei demokratische Massregeln zu Hülfe zu nehmen, die Dokimasie vor Antritt (VI. p. 753. E. 754. D. 755. D. 756. E. 759. D. 760. A. 767. D. u. ö.) und die Rechenschaftsablegung vor den Euthynen nach Niederlegung eines jeden Amtes (XII. p. 945. B ff. vgl. VI. p. 761. E. 774. B. XI. p. 881. E.). Andererseits ist aber die Volksgemeinde als Ganzes lediglich auf die Wahlen, die Zustimmung zu einer von den Gesetzverwesern vorgeschlagenen Aenderung der bestehenden Gesetze oder aber die Verwerfung derselben (s. d. flgd. Abschn.) und die Volksgerichte in Staats- oder Criminalprocessen beschränkt, und die wichtigeren und bedeutenderen Rechtssachen dieser Art werden ohnehin noch der Competenz der Volksgerichte entzogen und einem aus den auserlesenen Richtern und den Gesetzverwesern zusammengesetzten höchsten Staatsgerichtshof übertragen[915]).

Platon selbst drückt dies Verhältniss so aus, die Verfassung dieses Staates solle die Mitte halten zwischen Monarchie oder gar Tyrannis und Demokratie und so mit der Einheit und Ordnung auch die Freiheit verbinden, III. p. 691. C. — 701. E. VI. p. 756. E ff., wodurch allein der höchste Staatszweck, Weisheit und Tugend, sich erreichen lasse, III. p. 693. B f. Es klang höchst bedenklich für die Aechtheit des Dialogs, wenn Zeller[916]) einst nach dem Vorgange des Aristoteles[917]) darauf hinwies, dass sonach dieser Staat ja aus den beiden Verfassungen zusammengesetzt werde, welche Platon in der Politeia für die allerschlechtesten erkläre, und auch jetzt noch[918]) meint er ihm mit Aristoteles[919]) vorrücken zu müssen, dass es nach dem Obigen vielmehr eine Mischverfassung aus der Aristokratie der Tugend, der Oligarchie und der Demokratie sei. Allein in Wahrheit sind schon nach der Republik Tyrannis und Demokratie nur desshalb die beiden schlechtesten Regierungsformen, weil jene ein Uebermass von Gewaltherrschaft, diese aber

915) Vgl. zu allem Obigen bes. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 626 — 630. 631 — 634.

916) Plat. Stud. S. 37. vgl. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 325.

917) Polit. II, 6. 1266 a, 1 ff. Bekk. II, 3, 11. Schneid.

918) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 627. vgl. 1. A. II. S. 318.

919) a. a. O. Z. 5 ff. Bekk.



von Freiheit oder vielmehr Willkür Aller enthällt, auch spricht Platon in den Gesetzen nicht sowohl von einer Mischung aus, sondern von einer Mitte zwischen beiden oder meint doch wenigstens in Wahrheit nur das Letztere, und dies könnte im Grunde eben so gut vom Vernunftstaat gesagt werden, nur dass in letzterem Freiheit und Einheit gerade vermöge derjenigen Eigenthümlichkeiten desselben unmittelbar zusammenfallen, welche die Gesetze aufgegeben haben, so dass sie nun eben in Folge dessen jene beiden Factoren erst künstlich wieder in Einklang bringen müssen. Es ist auch nicht richtig, dass Platon, wie Zeller[20]) behauptete, die Tyrannis gar nicht vom Königthum unterscheide. Die beschränkte solonische Demokratie und das anfangs sich gleichfalls verfassungsmässig beschränkende Königthum der Dorer und Perser sind vielmehr erst im weitern Verlauf in eine unbeschränkte oder ungemischte Demokratie und eine ungemischte Monarchie oder Tyrannis ausgeartet, III. p. 691. D. — 701. E. (s. bes. 692. A. B. 693. B.). Fällt hiernach allerdings unter den Begriff der reinen Monarchie nur die Tyrannis, so wird doch IV. p. 710. E. 712. C. — E. das Königthum (βασιλικὴ πολιτεία) als gemischte oder beschränkte Monarchie von der letztern ausdrücklich unterschieden, beide also noch immer unter den gemeinsamen Begriff der Monarchie zusammengefasst. Platon folgt hier wieder dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, während er in der Politeia nach höherer Auffassung den Namen der Monarchie oder Aristokratie nur dem Vernunftstaat zugesteht. Eine beschränkte Monarchie und Demokratie nähern sich also der von ihm geforderten Mischverfassung bereits an, aber in welchem Sinne er die letztere eigentlich versteht, sagt er IV. p. 713. D. f. ja selber, indem er die Verfassung von Sparta als noch am Meisten diesem Ziele nahe kommend belobt, nicht etwa weil sie bloss beschränkte Monarchie und Demokratie, sondern mit beiden auch etwas von wirklicher Aristokratie oder Tugendherrschaft verbindet. Aber diese Verbindung genügt ihm auch in so fern nicht, als die Oligarchie in ihr fehlt, und in dieser Hinsicht hat wieder das solonische Athen den Vorzug. Eben so deutet Platon und zwar sonach durchaus consequent an, dass er von der Tyrannis Nichts gebrauchen kann, p. 712. C., und eben desshalb genügt ihm die spartanische Verfassung zweitens auch desshalb nicht, weil das

---

20) Plat. Stud. S. 37 f. Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 325.

tyrannische Element des Ephorats, p. 712. D., in ihr ein innerer Widerspruch ist. Denn Tyrannis ist eben ungemischte Monarchie, und alle ungemischten gewöhnlichen Verfassungen sind in Wahrheit Unverfassungen, welche das Recht des Stärkeren und das Sonderinteresse einer Partei auf den Thron erheben, IV. p. 712. E.—715. D. VIII. p. 832. B ff. Ein beschränkt-monarchisches Element fehlt aber auch im Gesetzesstaat nicht, sondern wird hier durch den Vorsteher der Erziehung vertreten, so fern ja dieser Staat eben vorwiegend Erziehungsstaat ist.

X. Fortsetzung. Die nächtliche Versammlung.

Noch ein Rest des philosophischen Herrenstandes der Politeia bleibt freilich auch in den Gesetzen stehen, nämlich die nächtliche Versammlung[921]), und dieser Umstand ist denn auch der einzige, welcher der Auffassung des Gesetzesstaates als einer Vorbereitungsanstalt zum Vernunftstaate doch noch einen gewissen Halt geben könnte, um so mehr da die Genossen dieser Versammlung diejenigen jüngeren Bürger, welche sie nach gemeinsamer Beschlussfassung für die fähigsten erachten, in ihre Mitte aufnehmen, in den Wissenschaften, deren Kenntniss sie selbst besitzen, unterweisen und durch ihren moralischen Einfluss möglichst die Volkswahlen zu Staatsbeamten aller Art auf diese lenken sollen, XII. p. 961. A f. 951. E ff., so dass also auch die Beamtenstellen alle möglichst mit wirklichen Philosophen ausgefüllt werden. Die Mitglieder dieses höchsten Staatsraths werden ferner gegenüber den sonstigen Behörden und insonderheit dem gewöhnlichen Rath (s. VI. p. 758. A.—D.) als „Wächter" in einem höheren und eigentlicheren Sinne bezeichnet, I. p. 632. C. XII. p. 964. B. — E. 965. B. C. 966. A. B. C. 968 f. (vgl. S. 581), gerade so wie die des Herrenstandes der Republik gegenüber dem zweiten Stande (s. S. 142.), und ihnen die Burg des Landes, also der eigentliche Herrschersitz, zur Wohnung angewiesen, XII. p. 969. B f. Speciell heissen sie übrigens namentlich auch Gesetzeswächter, I. p. 632. C. XII. p. 951. D. 964. B. 966. B. vgl. 961. A. den gewöhnlichen Gesetzeswächtern oder Gesetzverwesern gegenüber. Ja, noch mehr, sie sind im Grunde die wahren Beherrscher des ganzen Staates, alle übrigen Behörden nur ihre Diener und Gehülfen, XII. p. 968. A. vgl. 962. A. Gleich

921) Vgl. zum Folgenden bes. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 630 f.

den Mitgliedern des eigentlichen Regierungscollegiums in der Politeia (s. S. 213 f.) darf keins von den eigentlichen Mitgliedern dieser Versammlung unter 50 Jahren sein, XII. p. 946. A. 951. C. VI. p. 755. A. 765. D. vgl. m. XII. p. 961. A. 951. D f., und jene jüngeren Männer, welche von ihnen als ihre Gehülfen beigezogen werden, XII. p. 964. E f., erhalten eben hiemit eine verwandte Stellung mit den zu Feldherrnstellen und anderen Staatsämtern verwendeten jüngeren Genossen des Herrenstandes (wiederum s. S. 213). An die Vergleichung der drei Stände mit den drei Theilen der Seele erinnert es, wenn die eigentlichen Mitglieder gleich dem Herrenstande als die Vernunft des Staates dargestellt werden, XII. p. 962. C. 964. D ff. vgl. I. p. 632. C. Sie sind der Schlussstein, der Anker des ganzen Staates, XII. p. 960. B ff. 961. C. Denn alle Gesetze sind von unsicherem Bestande, und ein Staat wird es nie in ihnen und durch sie zu der höchsten Vollkommenheit bringen, so lange sie auf blosse Gewohnheit und nicht auf wirkliche Einsicht (*γνώμη*) gegründet sind, XII. p. 951. B f., und es müssen daher auch ausserhalb Landes alle diejenigen Männer aufgesucht und die Besten im Staate mit ihnen in Verkehr gebracht werden, welche eine solche philosophisch-politische Einsicht besitzen. Kommt daher einmal ein solcher zum Besuch in den Staat, so soll er mit den höchsten Ehren empfangen und aufgenommen und mit den Theilhabern der nächtlichen Versammlung in die genaueste Berührung gebracht werden, XII. p. 953. C f. Und andererseits ist es eben desshalb, wie schon vorhin (S. 628) bemerkt worden, zum Bestande und zur fortschreitenden Vervollkommnung des Staates, wie die Nothwendigkeit einer solchen auch VI. p. 769. A ff. ausgesprochen wird, durchaus erforderlich, dass tüchtige Bürger über 50 Jahre mit Bewilligung der Gesetzverweser auf Reisen ins Ausland gehen, um dort eine Umschau (*θεωρία*) nach solchen Männern und nach guten Gesetzen und Sitten anzustellen, so wie umgekehrt durch die Vergleichung fremder Bräuche und Einrichtungen mit den heimischen sich die Vorzüge der letztern zum wirklichen Bewusstsein zu bringen, ganz abgesehen davon, dass sie der Trefflichkeit der letztern und damit überhaupt ihrem Staate durch die Tüchtigkeit ihrer eignen Person auch bei andern Staaten vermöge ihres Erscheinens in denselben Achtung und Anerkennung verschaffen werden, XII. p. 951. A ff. vgl. 950. B f. Haben sie dann nach ihrer Rückkehr nach dem Urtheil der nächtlichen Versammlung ihre

Reisezwecke wirklich erreicht, so werden sie selber in diese aufgenommen, XII. p. 951. D. 952. B ff. 961. A. Die Mitglieder derselben werden nun ferner, wie bereits zum Theil bemerkt worden, (S. 581. 585 f.) nicht bloss als Wächter des Staats, sondern sogar als Werkmeister desselben, nicht bloss als Wächter, sondern auch als Geber und Ausleger der Gesetze, als letztere nämlich gegenüber den gewöhnlichen Auslegern und zwar bloss der Sacralgesetze, ferner als die Lehrer, zunächst wohl in Bezug auf die Unterweisung ihrer Gehülfen, also als die Lehrer im höheren gegenüber (s. S. 625) den fremden Lehrern im niederen Erziehungscursus, sodann aber offenbar in weiterem Sinne als die Lehrer des ganzen Volkes bezeichnet, XII. p. 964. B. 965. B. Sie sollen nämlich eben die öffentliche Meinung im Staate leiten, indem sie ihre höhere philosophische Einsicht dem Standpunkte des vorstellenden Bewusstseins bis zu dem Grade und in der popularisirenden Form zugänglich zu machen suchen, bis zu welchem und in welcher dies überhaupt zu erreichen steht, gerade wie Platon dies selber in diesem Werke versucht hat. Sie sollen namentlich auch, wie wir gleichfalls bereits S. 578 sahen, diejenigen Bürger, deren Geist und Herz sich dem Göttlichen entfremdet hat, durch ihre Belehrung und ihren Zuspruch wieder auf die rechte Bahn zu lenken sich bemühen. Sie sollen auf diese Weise das eigentliche Band der Staatseinrichtungen bilden und auch diesen Staat noch zu einem Abbilde der Idee gestalten nud stets auf richtigen Wegen erhalten, vgl. I. p. 632. C. Ja, die schliessliche Erklärung, man könne erst nach erfolgter wirklicher Einsetzung dieses hohen Rathes fest bestimmen, welche Vollmachten sich ihm übertragen liessen und zu welcherlei Kenntnissen und welchem Grade von Bildung er sich zu erheben im Stande sein werde, XII. p. 968. B ff., scheint ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass die Erfahrung lehren werde, ob sich nicht im Laufe der Zeit ihm eine ausgedehntere, der Stellung des Herrschercollegiums in der Republik immer näher kommende Befugniss einräumen lassen, ob also mit andern Worten der Gesetzesstaat nicht durch steigende Vervollkommnung im Laufe seines Bestehens dem Vernunftstaat mindestens immer näher kommen möchte. Und so allein scheint es sich auch erklären zu lassen, dass in jener Stelle selbst, in welcher der letztere für schlechthin unausführbar erklärt, trotzdem zugleich die Wahl gelassen wird, ob man ihn oder vielmehr jenen oder endlich nur einen drittbesten Staat begründen

41*



wolle, V. p. 739. A f. Und zu dem Allen kommt nun endlich noch die eigenthümliche, von Pierson[922]) nur allzu einseitig hervorgehobene Mittelstellung, in welche Platon den Gesetzesstaat unbeschadet seines sonstigen Verhältnisses zu den übrigen in der Politeia abgehandelten Staatsformen gerade zwischen den Vernunftstaat und die diesem dort zunächst an die Seite gesetzte Timokratie oder Ehrenherrschaft bringt, dergestalt dass er den Gesetzesstaat selbst als eine veredelte Timokratie darstellt. Unter den Begriff der Timokratie fiel ja dort auch die kretisch-spartanische Verfassung, und so lässt er es denn auch hier überall als einen Hauptgesichtspunkt hervortreten, dass im Gesetzesstaat Allem die richtige Ehre zu Theil, s. bes. IV. p. 717 ff. V. p. 626 ff., und dass nach diesem Gesichtspunkt unter allen Bürgern ein Wetteifer des richtigen Ehrgeizes entflammt werde (s. unten Abschn. XII). Zugleich aber soll nun doch die Einrichtung der nächtlichen Versammlung dazu dienen, dass die Vernunft das Ganze des Staats zusammenbinde und es als nicht der Ehrliebe oder dem Reichthum, sondern der Tugend folgend erscheinen lasse, I. p. 632. C., mithin also die Timokratie über sich selbst hinaus und zur wahren Aristokratie hinüber treibe.

Allein bei genauerer Betrachtung können wir dieser Auffassung dennoch kaum auch nur so viel Berechtigung einräumen, als es Zeller[923]) neuerdings thut. Für ihn hat sich der richtige Standpunkt zur Beurtheilung der vorhin angeführten Schlussäusserung über die nächtliche Versammlung eben dadurch etwas verschoben, dass er, wie wir sahen, fälschlich noch immer bestreitet, dass von den Gliedern dieser Körperschaft auch eine wirklich dialektische und eigentlich philosophische Bildung verlangt werde. Ist dies aber der Fall, so kann durch diese Schlussäusserung nicht eine mögliche Steigerung, sondern vielmehr umgekehrt nur eine mögliche Verringerung der von ihnen erhofften Leistungen in Aussicht genommen werden. Und so wird denn in der That diese ganze Einrichtung nur als ein Wagestück, ein Würfelspiel, p. 968. E f., ja vielleicht nur als ein schöner Traum, p. 969. B., dargestellt, ja gewissermassen nur versuchsweise gemacht, indem der philosophische Gesetzgeber des neuen Staates sich nach Gründung des-

922) a. a. O. S. 217–247.

923) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 630 f.

selben die befähigtesten Bürger heraussucht, sie unterrichtet und zusieht, wie weit er dabei mit ihnen kommen kann, so dass im Gegensatz gegen die fest bestimmten Fächer des höheren Erziehungscursus in der Republik und die fest bestimmte Lehrzeit für jedes derselben hier ausdrücklich erklärt wird, dass sich über Beides keine Bestimmungen im Voraus treffen lassen, p. 968. C. — E. vgl. E f. Und dies eben ist die Antwort auf die im Vorhergehenden p. 965. E ff. vorläufig noch bei Seite geschobene Frage, ob und wie diese ganze Einrichtung möglich sein werde, und diese lautet sonach dahin, dass sich *a priori* gar keine sichere Antwort geben lässt[924]). Gesetzt nun aber auch ferner, diese erste Einrichtung des Vereins ist völlig nach Wunsch von Statten gegangen, und die Genossen desselben finden unter den jüngeren Bürgern sodann auch die nöthigen Kräfte zu seiner späteren Ergänzung und Fortführung, so ist doch noch das Weitere erforderlich, dass es ihnen glücklich gelingt, vornehmlich die Wahlen der Gesetzverweser und Euthynen so wie des Vorstehers der Erziehung, welcher selbst zum Collegium der Gesetzverweser gehört, möglichst auf Leute aus ihrer Mitte zu lenken. Denn da die Euthynen, die zehn ältesten Gesetzverweser und die genannten Vorsteher, letztere auch nach Ablauf ihrer Amtszeit, kraft ihres Amtes auch zugleich Mitglieder der nächtlichen Versammlung sein sollen, XII. p. 951. D f. 961. A., so würden sonst eben damit doch unphilosophische Elemente in die letztere eindringen, und eben so ist es schwer denkbar, dass Reisen ins Ausland zu dem oben bezeichneten Zwecke ein ausreichendes Mittel zur Erwerbung einer wirklich philosophischen Bildung sein sollten. Platon erklärt sich daher I. p. 632. C. auch ausdrücklich schon damit zufrieden, wenn nur ein Theil der Versammlung wirkliche Erkenntniss, der andere aber bloss richtige Vorstellungen besitzt. Kurz, eine steigende Vervollkommnung seiner selbst und

924) Es ist also unrichtig, wenn Böckh *In Minoem* S. 74 aus der obigen Stelle in Verbindung mit VII. p. 818. E. folgerte, Platon habe in der That selber eine ähnliche ergänzende Schrift wie die Epinomis im Plane gehabt, oder wenn Steinhart a. a. O. VII a. S. 132 zwischen dieser Annahme und der, dass die Ablehnung solcher Bestimmungen nur eine andere Form für die Rückdeutung auf die in der Politeia gegebenen seien, die Wahl lässt. S. dagegen bes. Stallbaum *Plat. opp.* X, 2. *Prolegg.* S. XXVI. und namentlich X, 3. S. 444 ff. Vgl. auch unten Anm. 1935.



immer grössere Annäherung an das höchste Ideal, an das der Politeia, mag durch den Staat der Gesetze im Verlauf seines Bestehens unter besonders günstigen Umständen geleistet werden, zur wirklichen Erreichung jenes Zieles führen alle diese Vorbereitungen schwerlich.

Dieser Stand der Sache verräth sich noch deutlicher nach einer anderen Seite hin. Alle jene obigen Aeusserungen sind Ausflüsse des noch immer festgehaltenen Grundsatzes, dass die Vernunfteinsicht über dem Gesetz stehe und dieses, wenn es wahrhaft nützen soll, selbst von ihr ausgehen müsse. Daher eben sind die Mitglieder der nächtlichen Versammlung auch die wahren Gesetzgeber so gut wie Gesetzeswächter, gerade so gut wie der Behörde, welche den letztern Titel führt, auch die gesetzgebende Gewalt in diesem Staate übertragen wird, so weit es sich dabei nur um Ergänzung und nicht Aenderung der bestehenden Gesetze handelt, VI. p. 769. A.—771. A. 772. A.—D. 779. C. D. VIII. p. 828. B. 835. A ff. 840 E. 847. D f. IX. p. 855. D. 871. C f. XI. p. 917. E. 920. B f. XII. p. 957. A f., zu der erstern dagegen gehört noch überdies die Zustimmung aller andern Staatsbehörden, der Volksversammlung und der Orakel, VI. p. 772. C. Ohne solche Aenderung giebt es nun aber auch keine Besserung und Vervollkommnung, auf welche doch die Mitglieder der nächtlichen Versammlung gerade vorwiegend hinarbeiten sollen. Nichts desto weniger fehlt ihnen nun aber gerade alle eigentliche politische Gewalt, die gesetzgebende so gut wie die ausübende und die richterliche. Sie sind lediglich auf einen bloss moralischen Einfluss angewiesen[925]), und wenn schon der Herrscherstand der Republik an die pythagoreischen Synedrien erinnert, so ist vollends die nächtliche Versammlung ganz und gar diesen, die keine eigentliche Staatsbehörde bildeten, sondern nur

925) Nur in zwei unmittelbar in den Kreis ihrer Thätigkeit hineingreifenden Fällen hat ihr Gutachten über andere Bürger wenigstens indirect eine ausdrückliche rechtliche Wirkung: wenn sie erklären, dass sie einen der Correctionshäusler nicht von seinem theoretischen Atheismus zu bekehren vermocht haben, trifft diesen der Tod, X. p. 909. A f., und wenn sie befinden, dass die auf Reisen Gegangenen schlechter zurückgekehrt sind, als sie gegangen waren, so müssen sich diese eine Absperrung von dem Verkehre mit allen andern Bürgern gefallen lassen, und wenn sie dennoch mit irgend Jemandem in einen solchen treten, so werden sie am Leben gestraft, XII. p. 952. B.—D.

möglichst viele ihrer Genossen in die Staatsbehörden hineinzubringen und so indirect den Staat zu lenken suchten, nachgebildet, wie Zeller[926]) sehr richtig bemerkt hat, nur dass eben nicht, wie er glaubt, bei den Theilhabern dieser Versammlung bloss pythagoreische, sondern wirklich platonische Weisheit herrschen soll. Um sie nun aber doch nicht gleich jenen Synedrien zu einer blossen Privatgesellschaft werden zu lassen, um ihnen wenigstens etwas von dem Charakter einer Behörde zu geben und ihnen mit dem Organismus der sonstigen Behörden wenigstens einigen Zusammenhang zu verschaffen, um ihrem moralischen Einfluss auf Gesetz und Erziehungswesen und dessen Aufrechterhaltung und Vervollkommnung mindestens eine Art von wirklich politischem Halt zu gewähren, um der Oberaufsicht, welche sie wie über alle anderen Bürger so namentlich über alle sonstigen Behörden zu führen haben, wenigstens mittelbar auch rechtliche Folgen zu geben, wird nun jene obige Verfügung erforderlich, dass die Mitglieder des Oberrechenschaftshofs, dass die Vorsteher der Erziehung, dass ein Theil von den Mitgliedern des gesetzgebenden und gesetzverwesenden Körpers auch zu gleicher Zeit Mitglieder der nächtlichen Versammlung sein sollen. Haben wir aber so eben gezeigt, wie sehr diese Verfügung andererseits den rein philosophischen Charakter dieser Genossenschaft gefährdet, so muss Platon doch wohl jedenfalls einen sehr bestimmten Grund gehabt haben, dennoch lieber zu dieser Aushülfe zu greifen, als dieselbe mit einer wirklichen und bestimmten Amtsgewalt auszustatten. Und worin sollte dieser Grund wohl anders zu suchen sein als in der abweichenden Ansicht, welche er inzwischen gewonnen hatte, dass auch wirkliche Vernunfteinsicht ihren Besitzer nicht hinlänglich wider die Versuchung wappnet, eine ihm anvertraute politische Gewalt zu missbrauchen! Denn ist dies der Fall, dann ergiebt sich die weitere Folgerung, dass gerade Talent, Einsicht und Bildung, einmal auf solchen Irrweg gerathen, um so gefährlicher und verderblicher sind, ganz von selber, so wie ja ein ähnlicher Gedanke auch VIII. p. 831. E f. angedeutet wird. Das Einzige, an welches man sonst noch denken könnte, dass Platon vielleicht in Folge seines Zweifels an der Möglichkeit, einer solchen Versammlung die eigentlich wünschenswerthe Gestaltung zu geben, es lieber unterliess,

926) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 630.

sie „durch einen bestimmten amtlichen Wirkungskreis in den Staats-„organismus einzufügen"[927]), als dass er das Zustandekommen des letztern durch ein entgegengesetztes Verfahren an das ihrige gebunden hätte, wird ja durch seine obigen Erklärungen, dass sie nichtsdestoweniger zu diesem Zwecke unentbehrlich sei (s. auch XII. p. 965. E f.), beseitigt. Und so muss man denn vielmehr urtheilen, dass zwar durch sie die fortschreitende Annäherung an den Vernunftstaat ermöglicht, aber doch zugleich durch ihre genauere Einrichtung dem wirklichen Uebergange in denselben sogar auf das Bestimmteste vorgebeugt wird.

XI. Fortsetzung. Die Ausführbarkeit des Staatsideals der Gesetze. Bedeutung des drittbesten Staates.

Mit der Wahl nun endlich zwischen dem besten, zweit- und drittbesten Staate kann es unter diesen Umständen kein buchstäbliher Ernst sein, da ohnehin zu diesem Zwecke doch mindestens bestimmt angedeutet sein müsste, worin denn eigentlich der drittbeste besteht. Ist vielmehr einmal der erstbeste schlechthin unausführbar, so giebt diese Ausdrucksweise auch selbst für die Ausführbarkeit des zweitbesten eben kein günstiges Omen. Und wenn doch die nächtliche Versammlung mit eben so viel Nachdruck als unentbehrlich für ihn geltend als andererseits die Möglichkeit einer ganz ihrem Zwecke entsprechenden Ausbildung ihrer Theilnehmer gänzlich von der Erfahrung abhängig gemacht wird, so lässt sich hierin ein bedeutender Zweifel nicht verkennen, ob auch nur dies zweithöchste Ziel jemals zu erreichen sein werde. Ein Gleiches hat ferner Zeller bereits in den platonischen Studien (S. 22 f.) mit Recht aus einer Stelle des Dialogs, V. p. 745. E ff., gefolgert, welche sich ziemlich eingehend über diesen Punkt auslässt, so sehr er sich dadurch auch den Zorn Stallbaums[928]) zugezogen hat, während Steinhart[929]) freilich in einer schwer mit seiner sonstigen Auffassung dieser Verhältnisse zu vereinenden Weise[930]) sich im Wesentlichen ganz eben so äussert. Zwar besagt diese Stelle zunächst

927) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 631.
928) *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. LXXIV f.
929) a. a. O. VII a. S. 116. 217.
930) Vgl. Anm. 1894.

nur dasselbe, was auch die Republik ausdrücklich zugesteht (s. S. 177), dass die Ausführung durch die That immer hinter dem Entwurf im Gedanken und in der Rede in Etwas zurückbleiben, dass schwerlich alle erforderlichen äusseren günstigen Umstände so zusammentreffen werden, dass man nicht auf eine solche vollständige harmonische und mustergültige Zusammenordnung aller Momente, wie sie ein solcher Entwurf enthält, und somit auf das wirkliche Zustandekommen der einen oder andern von den beabsichtigten Einrichtungen werde Verzicht leisten müssen. Allein unter diesen Einrichtungen werden hier ausdrücklich auch diejenigen gesellschaftlichen Bestimmungen mit genannt, ohne welche nun einmal schlechterdings der Gesetzesstaat gar nicht mehr von den gewöhnlichen Staaten sich unterscheiden, ja sogar theilweise noch unter das Mass des spartanischen hinabgehen würde. Noch stärker lautet es, wenn IV. p. 712. A. die Erwartung, es werde sich je ein Tyrann oder sonstiger Gewalthaber zur erforderlichen Einführung des Gesetzesstaates finden, ausdrücklich für einen blossen Mythos erklärt wird, zumal wenn man hiegegen die Zuversicht hält, mit welcher der, ob auch immer äusserst selten zu erwartende Fall, dass ein unumschränkter Alleinherrscher zugleich Philosoph genug sein werde, um die Einführung des Vernunftstaates in die Hand zu nehmen, in der Republik als dennoch recht wohl möglich betont und hervorgehoben wird, wie äusserst selten es dieses Falles auch nur bedürfen werde (s. S. 188 f.). Und eben hierauf wird daher neben den anderen Bedeutungen, welche sie hat, die wiederholte Bezeichnung der ganzen Darstellung als eines blossen Mythos, eines Spiels, einer Dichtung, eines schönen Traumes (s. auch V. p. 746 A.) hinzielen, es werden hieher die Aeusserungen, dass man ja Musse und dass es mit der ganzen Sache noch eben keine Eile habe, VI. p. 781. D f. vgl. IX. p. 859. C., zu rechnen sein. Und namentlich dass diese Darstellung gerade als ein Spiel der Greise, als eine blosse anregende Unterhaltung der drei greisen Unterredner, mit welcher sich diese die Mühen des Weges verkürzen, bezeichnet und dargestellt, I. p. 625 B. III. p. 685. A. (s. u. Abschn. XIV.), dass dies Spiel der Greise mit dem Spiel der Kinder verglichen, IV. p. 712. B., und so darauf hingewiesen wird, wie Greise gleichsam wieder zu Kindern werden, dass die Greise wenigstens über 60 Jahre als besonders tauglich zu Mythenerzählern dargestellt werden, II. p. 664. D., fällt dabei besonders ins Gewicht. Denn es erscheint so mit andern Worten

dieser ganze Staatsentwurf Platons nur als ein edler Zeitvertreib seines Greisenalters, als ein Trost über dessen Beschwerden, als ein Gegengift gegen seine trüben Lebenserfahrungen, als ein schöner Traum, mit welchem er sich sanft in ein besseres Jenseits hinüberträumt und dabei weniger das im Auge hat, ob dieser Traum je Wirklichkeit werden wird oder nicht. Auch der Greis liebt es sich von Neuem in Idealen zu ergehen gleich der Jugend, und beide überlassen es dem kräftigen Mannesalter das Leben selbst nach dem Ideal zu gestalten und daher auch für ein solches nur das zu halten, was sich wirklich zum Leben gestalten lässt (s. VI. p. 752. A.). Auch die eigentliche Dialektik wird X. p. 892. D ff. als ein Verfahren bezeichnet, zu welchem zwar ein gereiftes Alter, aber doch auch noch eine gewisse Jugendkraft gehört, was auch von der frühern Denkweise Platons abweicht (s. S. 213 f.), und so angedeutet, dass auch nach dieser Seite hin ein Gegenstand, wie der hier vorliegende, eben weil er eine weniger streng wissenschaftliche Behandlung fordert, dem Greise mehr zusagt (vgl. auch IV. p. 715. D.). Ausdrücklich heisst es VI. p. 752. A., Kleinias und der athenische Fremde würden auch nach ihren Worten handeln, falls sie die Schwäche des Alters so weit zu bemeistern vermögend sein würden.

Diesen Aeusserungen halten nun allerdings andere, die sich grossentheils sogar unmittelbar berichtigend mit ihnen verbinden, das Gegengewicht. Wenn die Menschen VII. p. 804. C. für ein blosses Spielzeug der Götter erklärt werden, so wird doch gleich hinterdrein zugestanden, dass sie damit doch vielleicht allzu sehr herabgesetzt, dass sie doch wohl auch einiges ernsten Eifers würdig seien und dass mit jener obigen Aeusserung nur die unendliche Erhabenheit des Göttlichen über sie bezeichnet werden sollte. Von der ganzen Beschäftigung mit diesem Staatsideal heisst es VI. p. 769. A., dass sie doch vielleicht noch richtiger als eine ernste, Männern angemessene Thätigkeit denn als ein blosses verständiges Spiel von Greisen anzusehen sei, und eben so will III. p. 688. B f., der Athener doch lieber im Ernst als im Scherz geredet haben. Aber auch wenn es nur eine Beschäftigung von Greisen sein soll, so hat dies doch zugleich eine dem Hauptsinne ausdrücklich entgegengesetzte Nebenbedeutung, dass nämlich erfahrene Greise sich nicht durch den blendenden Schein bestechen zu lassen, sondern bedächtig zu prüfen pflegen, was wirklich gut und zugleich praktisch ausführbar ist, I. p. 635. E. VII. p. 799. C. 821. A. vgl. I. p. 634.

D ff. Wir sind noch keine Gesetzgeber, heisst es ferner IX. p. 859. C., dürften es aber doch vielleicht einmal werden[931]), und VI. p. 752. A. wird geradezu die Hoffnung ausgesprochen, dass Gott diesen Entwurf zur wirklichen That werde gedeihen lassen wollen. Und dazu kommen denn noch die schon S. 568 angeführten Stellen, nach denen der Gesetzesstaat nicht einer leeren Theorie entspringen, sondern die Summe der gesammten geschichtlichen Erfahrung für ihn benutzt werden soll.

Kurz, Platon sieht zwar der wirklichen Ausführung auch nur dieses zweitbesten Staates nicht mehr auch nur mit so viel Zuversicht entgegen, als in der Republik der des höchsten Musters selber, aber er verzweifelt auch keineswegs gänzlich an ihr, sondern giebt es der Erfahrung anheim, wie weit ein auf sie gerichteter, ernstlich gemeinter Versuch irgend eines Machthabers gelingen werde, ob in Folge eines solchen vielleicht allmälig sogar eine noch grössere Annäherung an den ersten Staat zu erzielen oder doch dieser zweite unverkürzt ins Leben zu rufen sein möchte oder aber sich schlimmsten Falls noch mancherlei Modificationen gefallen lassen müsste, welche ihn den Zuständen der gemeinen Wirklichkeit noch näher bringen und noch weiter von dem höchsten Ideale entfernen würden. Und dies scheint denn auch der wahre Sinn jener Wahl zwischen dem Musterstaate ersten, zweiten und dritten Ranges zu sein. Denn einmal wird ja doch kein Verständiger das minder Gute wählen wollen, so lange das Bessere nur überhaupt noch zu erreichen steht, und sodann scheint die Stelle, auf welche VII. p. 805. B. zurückgewiesen wird, keine andere als jene obige V. p. 745. E ff., zu sein, die sonach hier wiederum in der Form recapitulirt wird, dass ja dem Gewalthaber, welcher den obigen Versuch macht, die Wahl bleibt, welche Bestandtheile des zweiten Staates ihm ausführbar scheinen und welche nicht, während doch in Wahrheit in ihr nicht von einer Wahl, sondern von einem Müssen die Rede ist. Ist nun aber dies wirklich der Zusammenhang dieser beiden Stellen unter sich und mit V. p. 739. E., wo des dritten Staates mit den Worten Erwähnung geschieht, dass man diesen später, so Gott will, ausführen werde (τρίτην δὲ μέτα ταῦτα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ, διαπερανούμεθα), so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass dieser dritte

931) Dilthey a. a. O. S. 11. meint, im drittbesten Staate; mit welchem Recht, vermögen wir nicht abzusehen. S. überdies die flgde. Anm.

Staat keineswegs[932]) eine bestimmte den gewöhnlichen Zuständen noch mehr sich annähernde Gestaltung politischen Lebens bezeichnet, und dass diese Worte keineswegs die Ankündigung einer neuen, zur Darstellung derselben von Platon beabsichtigten Schrift[933]) oder auch nur die Andeutung, dass eine solche, an sich wohl mögliche Darstellung von ihm hier nicht beabsichtigt werde[934]), enthalten. Es folgt mit Nothwendigkeit, dass der dritte Staat nur die dritte der obigen Eventualitäten bezeichnet, welche eine im Voraus gar nicht bestimmbare Möglichkeit von mancherlei verschiedenartigen Gestaltungen dieser Art zulässt, so dass es mit diesem dritten Staate in Wahrheit in noch weit höherem Grade eben so geht, wie nach XII. p. 968. C ff. (s. S. 636 f.) mit der nächtlichen Versammlung und selbst der Ausdruck „ausführen" (διαπερανούμεθα) mit absichtlicher Zweideutigkeit gewählt zu sein scheint, da er eben so gut von der Ausführung durch die That als durch die Rede gelten kann. Oder sollte dies Letztere zu weit gegangen sein, so steht doch diese Ankündigung ganz mit anderen Ankündigungen dieses Dialogs, die nicht bloss unerfüllt geblieben sind, sondern auch von vorn herein gar nicht erfüllt werden sollten, auf gleicher Linie. Ein Beispiel dieser Art hatten wir bereits oben S. 612 f.; eben so ist VII. p. 821. D ff., das Versprechen des Gesprächsleiters dem Kleinias und Megillos das richtige astronomische System auseinanderzusetzen so wie die kurz zuvor p. 818. E. angedeutete Verschiebung dieser Auseinandersetzung nur eine andere Form der Rückdeutung auf den

---

932) Wie dies bis jetzt allgemein angenommen worden ist. Böckh *In Minoem* S. 65 ff. führte diese Annahme noch näher dahin aus, dass dieser dritte Staat sich von dem zweiten namentlich noch in so fern unterscheiden solle, als in ihm Nichts der blossen Sitte überlassen bleibe (s. oben S. 624.), sondern Alles durch geschriebene Gesetze geregelt werde, und dass diese dreifache Stufenfolge von Staaten bereits ganz dieselbe sei, wie bei Aristoteles (Polit. IV, 1, 2. Schneid. p. 1288 b, 21 ff. Bekk.): *πολιτεία ἡ ἀρίστη* oder *κρατίστη ἁπλῶς*, *ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη* und *τρίτη ἡ ἐξ ὑποθέσεως*. Auch hierin nun sind Böckh mit Unrecht die meisten späteren Erklärer gefolgt. Dass die platonische und die aristotelische Dreitheilung etwas Verwandtes haben, soll damit nicht geleugnet werden.

933) Wie nach Böckhs Vorgange (s. d. vorige Anm.) die Meisten annehmen.

934) Wie Hermann *De vestigiis* etc. S. 16. und Stallbaum *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. LXIV. wollen.

Timäos (s. S. 592)[935]), VI. p. 783. C. die Erklärung, dass man die unmittelbar voraufgehende Erörterung hernach vielleicht genauer für die Frage der Syssitien benutzen werde, nur eine Andeutung für den Leser, durch welche Platon diesem eine solche Anwendung selberzu machen überlässt, XII. p. 964. A. die an den Kleinias gestellte Anforderung, nachdem der Athener ihm die Unterschiede der Tugenden angegeben, hinwiederum diesem ihre Einheit darzulegen, wiederum eine ähnliche Andeutung davon, dass eine eingehendere Erörterung dieser Frage über den Gesichtskreis, innerhalb dessen sich dieser Dialog bewegt, hinausgreift, während das innerhalb desselben Nöthige anderweitig und namentlich in den nachfolgenden Bemerkungen des Atheners bereits genügend angedeutet ist. Davon, dass der Letztere schon II. p. 672 E.—673. E. Miene macht, sofort auch die gymnastische Seite der Erziehung abzuhandeln, während es doch erst im siebenten Buche dazu kommt, gar nicht zu reden. Ja, wir werden unter diesen Umständen uns den Begriff des dritten Staates auch nicht einmal so weit einengen lassen dürfen, als es Hermann, Dilthey, Stallbaum u. A.[936]) versucht haben, dass derselbe den Fall der Einführung des zweiten in einen schon bestehenden Staat und nicht, wie hier die Sache dargestellt wird, in eine erst neu zu begründende Kolonie bezeichne. Denn wenn Platon wirklich den ersteren Fall schlechthin für den ungünstigeren ansah, bei welchem niemals mehr als ein Musterstaat dritten Ranges herauskommen könne, wie konnte er da IV. p. 709 ff. auf die ganz allgemein gehaltene Frage nach den politischen Bedingungen, welche für die Einführung seiner Vorschläge vonnöthen

935) Wir können daher auch in Bezug auf p. 818. E. uns der aus dieser Stelle gezogenen, bereits Anm. 1924 erwähnten Folgerung von Böckh nicht anschliessen, obwohl Platon im Timäos selber p. 38. D f. auf spätere genauere astronomische Auseinandersetzungen verweist und wir S. 495. dies dort von ihm gegebene Versprechen allerdings ernst genommen und dahin aufgefasst haben, dass Platon bei Abfassung jenes Dialogs allerdings noch eine eigene astronomische Schrift im Plane hatte. Man ist in der That in Bezug auf die richtige Auslegung solcher Versprechungen bei ihm übel daran, denn bald sind sie, wie die später wirklich gegebene Ausführung lehrt, ensthaft gemeint, bald dagegen eine blosse Formel, mit welcher er lediglich eine solche nähere Ausführung des betreffenden Gegenstandes von der Hand weist.

936) Dilthey a. a. O. S. 10. Hermann *De vestigiis* S. 15 ff. Stallbaum am zuletzt angef. O.



seien, eine Antwort geben, die durchaus nur auf diesen Fall sich bezieht und jenen anderen ganz bei Seite lässt, nämlich die schon oben S. 621 f. berührte, dass ein junger, gutgearteter Tyrann unter dem Beirath eines philosophischen Gesetzgebers am Leichtesten dies Vorhaben zu Stande bringen werde? Wie konnte er V. p. 735 f. eben mit Rücksicht hierauf bedauernd hervorheben, dass dem Gesetzgeber einer neuen Kolonie die Machtvollkommenheit eines Tyrannen fehle, durch welche allein eine gründliche Reinigung des Staats von allen schlechten Bürgern möglich ist, dass also durch ihn die erste Grundbedingung zum Gedeihen einer guten Verfassung nur unvollkommen erfüllt werden könne, indem ihm statt der Gewalt nur die gutwillige Ueberredung zu Gebote stehe, um tüchtige Leute zur Theilnahme an der neuen Ansiedelung heranzuziehen und alle schlechten von derselben abzumahnen? Man sehe überdies nur, welche gründlichen Massregeln in der Republik VII. p. 540. E f. (s. S. 214.) zum Zweck einer solchen durchgreifenden Reinigung getroffen werden, ohne dass doch der Tyrann, welcher den dortigen Staat ins Leben ruft, dabei eigentliche Härten und Grausamkeiten vonnöthen hätte. Es werden ferner diesen Nachtheilen gegenüber allerdings auch diejenigen Umstände sorgfältig abgewogen, durch welche eine nach dem Muster des Gesetzesstaates einzurichtende neue Kolonie gegen einen nach demselben zu reformirenden schon bestehenden Staat im Vortheil sind, vgl. IV, p. 708. B — D. V. p. 736. C ff. III. p. 684. D. E., allein dadurch könnte doch sonach höchstens die Wage zu Gunsten der ersteren wieder ins Gleichgewicht gebracht werden, ja nach dem Obigen muss man trotzdem bezweifeln, dass auch nur dies Platons wahrer Meinung entspricht.

XII. Fortsetzung. Die dialogischen Voraussetzungen.

Aber warum, wird man nun andererseits fragen müssen, hat denn Platon trotzdem nicht einen Fall der letzteren, sondern der ersteren Art hier der Situation des Dialogs zu Grunde gelegt? Die Stelle des Tyrannen vertritt hier der Kreter Kleinias aus Knosos, welchem nebst neun Anderen von seiner Vaterstadt der Auftrag geworden ist, eine Kolonie, welche von der Mehrzahl der kretischen Staaten unter ihrer Leitung beabsichtigt wird, nach einem vorlängst von den Magneten besessenen, nunmehr aber noch immer

nicht wieder bebauten Landstrich der Insel zu führen und derselben ihre gesetzlichen Einrichtungen zu geben, III. p. 702. B. — D. Der athenische Fremde, der einzige philosophisch und mathematisch gebildete Mann unter allen drei Gesprächsgenossen (VII. p. 818. E, X. p. 886. A. f. 892. D ff. XII p. 968. B., weitere Belege s. u. Abschn. XIII und XIV) findet sich zur rechten Zeit als sein philosophischer Beirath bei diesem Unternehmen, und wenn er auch VI. p. 753. A. (vgl. S. 627.) die Bitte des Kleinias, an der neuen Ansiedlung mit dem Megillos Theil zu nehmen, nicht bloss für sich, sondern auch für den letzteren ablehnt, so vereinigt doch dieser letztere selbst zum Schlusse XII. p. 969. C f. seine eignen Bitten in diesem Sinne mit denen des Kreters, und beide machen das ganze Unternehmen von der Einwilligung des Atheners abhängig (vergl. überhaupt p. 968 f.). Sonst scheint, wie schon S. 627 bemerkt wurde, die Theilnahme von Nichtdorern nicht, wohl aber auch die von nichtkretischen Dorern gewünscht zu werden, IV. p. 707. E f. Vertreter dieses letztern Elements der neuen Pflanzung ist nun unter den Personen des Dialogs der Spartaner Megillos, welcher ja nach dem Obigen gleichfalls schliesslich mitzugehen entschlossen scheint. Die verschiedenen Stämme und Heimathsorte, denen die drei Sprecher angehören, rechtfertigen sich hiernach durch den S. 627 ff. näher entwickelten Mischcharakter der einzuführenden Verfassung. Kreta ist der natürliche Schauplatz der Unterredung. Die Lage des Atheners wird nun aber um so ungünstiger, als ja neben Kleinias noch neun Andere über die Einrichtung des neuen Staates zu entscheiden haben, so dass also gerade ein Fall hier eintritt wie der, welcher IV. p. 710. E f. als der allerungünstigste für das wirkliche Zustandekommen des Musterstaates bezeichnet wird. Denn dort heisst es, dass derselbe aus einer Oligarchie am Allerschwersten und noch schwerer als aus einer Demokratie hervorgehen werde, weil in jener und nicht in dieser die meisten wirklichen Gewalthaber sind, und offenbar sind dieselben also hiernach überhaupt da vorhanden, wo ihre Zahl, wie im vorliegenden Falle, keine allzu grosse ist, weil bei einer solchen die Gewalt sich allzu sehr theilt. Und noch nicht genug, der Athener hat es sogar ausserdem noch mit der ganzen Gemeinde von Knosos oder doch deren Häuptern zu thun. Denn das erste Mal soll diese die wichtigste Behörde, nämlich die der Gesetzverweser, besetzen und auch für die erste Wahl aller andern Beamten und die Prüfung der Gewählten einen

leitenden Ausschuss ernennen, VI. p. 751—754. D. Wo ist nun da bei den Einseitigkeiten, welche der Dialog an den Kretern so gut wie an den Spartanern tadelt, eine Gewähr dafür, dass sie überhaupt so weit auf die umfassenderen und höheren Pläne des Atheners eingehen, und, wenn ja, dass sie diese Ernennungen in einem dieselbe wirklich fördernden Sinne vornehmen wird? Ja, noch mehr, er verlangt dabei, dass nur die Hälfte dieser Ernennungen aus den Kolonisten, die andere aber aus den Knosiern selbst vor sich gehen, also Leute treffen soll, welche aus eignem Antriebe gar nicht Bürger der neuen Pflanzung werden wollten, so dass es leicht eines gelinden Zwanges bedürfen möchte, um sie dennoch hiezu zu bewegen, IV. p. 753. A. Und das Alles sollten die Knosier ohne Weiteres einem Manne gewähren, welcher ihr eignes Staatswesen noch für sehr mangelhaft erklärt, um mit diesen Mitteln Besseres ins Leben zu rufen!

Was also, müssen wir fragen, konnte den Platon dennoch zu dieser Einkleidung bewegen? Etwa der Wunsch, dass schon gleich bei der Einführung und nicht bloss erst bei der Fortführung dieser Verfassung (s. o. S. 629) Alles doch lieber gutwillig und ohne allen Zwang abgehen möge? Allein das geschieht nach dem eben Bemerkten ja doch nicht. Oder die Erwägung, dass es auf Kreta, welches ihm im Uebrigen als der geeignetste Boden für den Gesetzesstaat erschien, keine Tyrannen gab (IV. p. 711 A.), und dass auch, davon abgesehen, gerade bei dem conservativen Sinne der Bewohner schwerlich in einem schon bestehenden Staate eine Reform nach dieser Richtung hin zu erwarten war? Gewiss wird dieser Beweggrund mit obgewaltet haben, aber doch glauben wir nicht fehlzugreifen, wenn wir die eigentliche und letzte Absicht dieser Einkleidung in ganz etwas Anderem suchen. Platon wollte hier ohne Frage den Gesetzesstaat eben so wie in der Politeia den Vernunftstaat rein theoretisch darstellen und wirklich aus dem Princip entwickeln, zugleich aber dem abweichenden Charakter desselben gemäss nicht bloss an bestimmte historische, geographische und ethnographische Verhältnisse dabei anknüpfen, sondern auch mit jener constructiven Darstellung mehr, als er sonst zu thun pflegt, die genetische verbinden: er wollte diesen Staat aus seinen elementaren Anfängen und natürlichen Voraussetzungen vor den Augen seiner Leser gleichsam entstehen und so eine seiner wesentlichen Einrichtungen nach der anderen bis zu dem Höhen-

punkte von allen, der nächtlichen Versammlung, aus ihnen sich entfalten lassen. Und da ist es denn klar, dass alle diese Zwecke verbunden sich nur erreichen liessen, wenn nicht die Umgestaltung eines alten, sondern die Gründung eines neuen Staates als dialogische Voraussetzung zu Grunde gelegt war.

Hiezu stimmt es denn sehr wohl, dass allem Anscheine nach, wie dies bereits Zeller[937]), auf den wir uns daher dieserhalb zu verweisen begnügen, gezeigt hat, die beabsichtigte knosische Kolonie keineswegs eine geschichtliche Thatsache, sondern eine reine Erfindung Platons, und dass wahrscheinlich demgemäss nicht bloss der athenische Fremde, sondern auch Kleinias und Megillos bloss erdichtete Personen sind[938]).

XIII. Fortsetzung. Die Composition in ihren Grundzügen.

Aber, was wichtiger ist, es erklärt sich hieraus auch ein künstlerischer Mangel des Dialogs, welchen Zeller[939]) an sich nicht mit Unrecht getadelt hat, dass nämlich dem Kleinias erst am Schlusse des dritten Buches mit einem Male einfällt, die bisher geführten Unterredungen würden ihm bei dem von seiner Vaterstadt ihm ertheilten Auftrage von grossem Nutzen sein, während er bis dahin über diesen Auftrag ein tiefes Schweigen beobachtet hat, so dass dieser also erst von da ab den Anknüpfungspunkt zu der ferneren Unterredung darbietet, während es doch weit natürlicher gewesen wäre, gleich von vorn herein das Gespräch von ihm ausgehen zu lassen. Zeller hat treffend die weiteren Uebelstände hervorgehoben, welche im Gefolge des wirklich beobachteten entgegengesetzten Verfahrens sind. Allein dennoch hat Platon dasselbe zum Mindesten mit wohlbewusster Absicht eingeschlagen. Hätte er es

937) Plat. Stud. S. 50 f. Die hier aufgestellte Behauptung, dass Platon den allgemeinen historischen Hintergrund seiner Dialoge nicht zu erdichten pflege, fällt im Angesicht des Parmenides und des Timäos, s. Thl. I. S. 330 f. II. S. 498.

938) Wie dies Alles denn auch schon Böckh *In Minoem* S. 68. 69 richtig erkannt und darin allgemeine Nachfolge gefunden hat. Historisch scheint, wie er S. 68 und nach ihm Höck Kreta II. S. 409 ff. und Stallbaum *Plat. opp.* X, 2. *Prolegg.* S. XXXIV. näher ausführen, nur so viel zu sein, dass Magnesia am Mäandros wirklich von Kreta aus bevölkert worden war.

939) Plat. Stud. S. 57—59.

anders gemacht, so würde er damit seinen Zweck verfehlt haben die drei ersten Bücher zu den folgenden in dasjenige Verhältniss zu setzen, welches bereits Zeller[940]) ganz richtig erkannt hat.

Wir haben oben (S. 611) bereits bemerkt, dass nach der voraufgeschickten Einleitung des Werkes, I. p. 624. A.—632. E., der Rest der drei ersten Bücher den einen Haupttheil desselben bildet. Sahen wir nun aber auch ferner schon, dass die von Platon selbst angegebene genauere Gliederung und Abzweckung desselben gar nicht oder doch nur sehr beziehungsweise die wirklich verfolgte ist, so kann er doch als weitere Einleitung betrachtet werden, indem er die allgemeinen Erörterungen über Zweck und Wesen, Inhalt und Form eines guten Staates weiter fortführt. Und die Erklärung des Kleinias am Schlusse des dritten Buches giebt uns erst das Signal dazu, diese absichtlich bisher ganz und gar rein im Allgemeinen gehaltenen Auseinandersetzungen auf einen bestimmten Fall, auf die Errichtung eines bestimmten Staatsgebäudes auf diesen allgemeinen Grundlagen anzuwenden.

Näher zerfällt dieser erste Haupttheil in Wirklichkeit in zwei Abschnitte, von denen der erste, bis zum Schlusse des zweiten Buches reichende den Inhalt, der zweite die Form eines guten Staates genauer entwickelt. Derselbe hat sich in der Einleitung zuvörderst als eine grosse Erziehungsanstalt zu ungetheilter Tugend ergeben. Eine genauere Ausführung dieses abstracten Satzes verlangte nun, dass einmal das Wesen dieser Tugend und sodann auf psychologischer Grundlage die allgemeinen leitenden Normen einer zu ihr hinführenden Erziehung entwickelt wurden. Dies leistet der erste Abschnitt. Neben dieser innern Seelenharmonie jedes einzelnen Bürgers hatte nun aber die Einleitung die mit ihr in Wechselwirkung stehende gegenseitige Harmonie aller Staatsbürger oder des Staatsganzen als etwas eben desshalb nicht minder Nothwendiges gefordert. Zu diesem Zwecke ist nun aber vor allen Dingen die zwischen Regierenden und Regierten anzustreben. Der Staat ist nicht bloss ein Organismus von Erziehern und Zöglingen, sondern auch von Beamten und Unterthanen. Im Vernunftstaat frei-

940) Plat. Stud. S. 6 f., dem wir überhaupt in Bezug auf die Gliederung des Werkes (s. ebendas. S. 6—16) uns durchweg anschliessen. Auf die Abweichungen Steinharts von ihm in dieser Rücksicht können wir hier nicht genauer eingehen.

lich fallen beide Gesichtspunkte zusammen, weil bei seinem Entwurf in Platon noch die Ueberzeugung herrschte, dass die höchstentwickelte Vernunfteinsicht, welche dort zum Herrschen erforderlich ist, den Beherrschten nichts Unbilliges befehlen und daher unbedingter Gehorsam derselben gegen alle persönlichen Befehle der Herrscher die Eintracht zwischen beiden Theilen niemals stören kann. Hier dagegen begnügt er sich im Ganzen mit Obrigkeiten, welche selbst der Leitung des Gesetzes bedürfen, um nicht unrechtmässige Anforderungen an ihre Unterthanen zu machen. Hier stehen beide Theile an Weisheit und Tugend einander näher; hier haben daher jene geringere, diese grössere Ansprüche zu machen als dort, und diese sind nur innerhalb der gesetzlichen Schranken Gehorsam zu leisten, jene ihn zu fordern berechtigt. Kurz, es wird hier im dritten Buche an der Hand der geschichtlichen Erfahrung bereits der obige Mischcharakter (s. S. 629 ff.) der Verfassung, die Nothwendigkeit einer gesetzlich beschränkten Macht der Herrscher und Freiheit der Beherrschten entwickelt. Zeigt also der erste Abschnitt, wie der Staat positiv zur Sittlichkeit hinführen, so ergänzt dieser zweite, wie er dem gefährlichsten Hemmniss derselben vorbauen, zeigt jener, wie er die guten Gelüste entwickeln, so lehrt dieser, wie er die bösen in Schranken einschliessen soll, innerhalb deren sie sich nicht entwickeln können.

Schon hieraus nun ergiebt sich zur Genüge, dass die einst von Zeller[941]) aufgestellte Behauptung, der zweite dieser Abschnitte hätte eben so gut dem ersten voraufgehen können, eine unrichtige ist. Der mehr empirische Charakter der ganzen Darstellung zeigt sich nun aber schon in diesem ersten Haupttheil darin, dass derselbe von vorn herein, wie wir schon oben S. 610 bemerkten, polemisch an bestimmte historische Zustände, nämlich an die in Kreta und Sparta herrschenden anknüpft und so die nachherige Verlegung des neuen Staates nach Kreta vorbereitet, dann aber auch athenische (s. I. p. 633. A. 637 ff.) und selbst bei ungriechischen Völkern herrschende (s. die S. 628 angef. Stellen) Zustände herbeizieht und so die vollständige Philosophie der Geschichte, welche, wenn auch immer noch innerhalb gewisser Schranken, im dritten Buche enthalten ist, wenigstens innerlich anbahnt, so sehr auch alle

941) Plat. Stud. S. 27.



äusserliche Ueberleitung zu ihr fehlt. Das Allgemeinste wird hier überall am Einzelnen entwickelt, zu den allgemeinen pädagogischen Erörterungen des zweiten Buchs giebt der pädagogische Nutzen wohlgeregelter Trinkgelage und selbst eines innerhalb gewisser Grenzen gehaltenen Rausches auf denselben das durchaus zweckmässig gewählte Beispiel zur Anknüpfung ab, wenn anders einmal Platon diese allerdings seltsame Vorstellung hegte, zu welcher übrigens Rep. V. p. 468. B. (s. u. Abschn. XVI.) ein ganz würdiges Seitenstück darbietet[942]). Es steht, da die Erziehung sich ja über das ganze Leben ausdehnen soll (s. S. 610.) mit ihr auch nicht in Widerspruch [943]), wenn II. p. 666. A f. Knaben der Genuss des Weines ganz untersagt und auch jungen Männern nur in sehr beschränkter Weise erlaubt wird. Eben so kann man nicht so schlechthin[944]) sagen, dass die ganze Urgeschichte bis zur dorischen Wanderung im dritten Buche für den Grundgedanken entbehrlich sei. Denn das idyllische, unschuldige Naturleben, die naive Götterfurcht und Sitteneinfalt, das glückliche Mittelmass zwischen Armuth und Reichthum, der allgemeine äussere und innere Frieden ohne jeglichen Rechtsstreit, wie Platon sie hier den ersten Geschlechtern nach der grossen Flut zuschreibt, sollen offenbar auch für den entwickelten Rechtsstaat mustergültig sein (s. p. 690. D.), wenn auch andererseits anerkannt wird, dass diese Vorzüge mit Roheit und Unbildung verknüpft waren (p. 680. D.) und dass jene Naturmenschen neben dem ausgebildeten Laster auch der ausgebildeten Tugend ermangelten (p. 678. B.). Der Naturstaat soll auch hier, wie im Staatsmann und in der Politeia (s. S. 110 ff. 311 f.), ein Moment des Idealstaats bilden, und die Darstellung ist hier entwickelter als im erstern Dialog, indem sie den Naturstaat und die Herrschaft des Kronos, welche dort in Eins zusammenfliessen, auseinanderhält (s. IV. p. 713. A f.). Die Schilderung der Zustände unmittelbar nach der jedesmaligen grossen Flut ist übrigens ganz dieselbe wie im Timäos. Sonst hat aber Zeller allerdings darin nicht gänzlich Unrecht, dass das ganze dritte Buch, so wie es jetzt

---

942) Wie Suckow a. a. O. S. 137. Anm. richtig gegen Zeller bemerkt.

943) Wie Zeller Plat. Stud. S. 33. meinte. Denn I. p. 643. B ff. braucht sich nach dem Obigen nicht auf Trinkgelage und Trunkenheit, sondern nur auf die musische Bildung zu beziehen.

944) Mit Zeller Plat. Stud. S. 27. Anm.

dasteht, allzu sehr eine blosse, durch Reflexionen unterbrochene Geschichtserzählung ist, und andererseits werden dabei doch auch die geschichtlichen Begebenheiten und Zustände vielfach wiederum mit einer unglaublichen pragmatisirenden Willkür, zum Theil selbst ohne dass man einen rechten Zweck dafür absieht, zurechtgelegt[945]).

Der zweite Haupttheil, welcher den ganzen Rest des Werkes umfasst, wendet nunmehr die im ersten entwickelten Grundsätze auf den wirklichen Ausbau der Verfassung und Gesetzgebung der neuen Kolonie an. Die beiden ersten Abschnitte desselben bilden aber noch wieder eine Specialeinleitung, welche überdies so angeordnet ist, dass sie erst jene allgemeinen Principien selbst wieder auf ihr höchstes und letztes, auf Gott als den wahrhaften Urheber und Beherrscher und als das höchste Vorbild des Staates, zurückführt. Auch sonst werden zwar im ersten dieser Abschnitte die bestimmten günstigen geographischen und ethnographischen Bedingungen für die wirkliche Errichtung eines Staatsgebäudes auf jenen Grundlagen speciell an der neuen kretischen Kolonie durchgegangen, dann aber, wie wir bereits S. 645 f. hervorhoben, die eigentlich politischen wieder rein im Allgemeinen entwickelt, IV. p. 704. A. — 712. B. Und nicht minder werden dann im zweiten Abschnitt, IV. p. 712. B. — V. p. 734. E., die Ergebnisse des dritten Buches in Bezug auf die gemischte Regierungsform etwas ausgeführter auf die neue Ansiedlung übertragen, aber gerade hieran der obige allgemeine Grundsatz der Theokratie angeknüpft, dessen weitere Ausführung dann erst alle bisherigen verschiedenen Seiten der Betrachtung eines richtigen Staatslebens unter einen Brennpunkt sammelt, unter welchem allseitige Tugend, Gottähnlichkeit, Vernünftigkeit, allgemeines Bestes, Aristokratie der Intelligenz und doch Gehorsam gegen ein vernünftiges Staatsgesetz und zwar gerade am Meisten von Seiten der Regierenden selbst, das eben vermöge jener gemischten Verfassung, jener gegenseitigen Beschränkung der Staatsgewalten erreicht wird, Zurückführung eines goldenen Zeitalters oder eines unmittelbaren Aufgehens im Idealen und Göttlichen als Eins und Dasselbe erscheinen. Daran schliesst sich dann weiter naturgemäss die Begründung der Nothwendigkeit von Proömien zu den Gesetzen, wenn anders diese wirklich, wie

945) Vgl. darüber Steinhart a. a. O. VII a. S. 167 ff.

auf Vernunft gegründet, so auch wieder auf vernünftige Ueberzeugung hinzielend sich darstellen sollen, andererseits aber wird mit ihr dann das wirkliche Proömion zur Gesammtgesetzgebung der neuen Kolonie verbunden. Und so hat denn auch Böckh[946]) in gewissem Sinne ganz Recht, wenn er diese beiden Abschnitte vielmehr noch mit den drei ersten Büchern zu einem Ganzen, zu dem allgemeinen Theile des Dialogs vereinigen wollte, so wie denn auch Platon selbst dies Ganze das Proömion zum Folgenden nennt, IV. p. 722. D. Dies Hinüberlaufen der verschiedenen Theile des Dialogs in einander ist gerade recht charakteristisch für die eigenthümliche Composition desselben.

Im dritten Abschnitte ,V. p. 734. E. — 747. E., beginnt nun Platon den neuen Staat wirklich aus seinen Elementen hervorgehen zu lassen, indem er zuvörderst in der S. 646. beschriebenen Weise erörtert, wie für den neuen Staat eine Bevölkerung zu gewinnen sei, welche die nöthigen sittlichen Vorbedingungen mitbringt, und indem er sodann dieselbe durch die Grundlagen gesellschaftlicher Gliederung aus einem Menschenhaufen in eine wirkliche Bürgerschaft umwandelt und im Lande ansässig macht. Das Genauere s. o. S. 593 ff. Ist nun dieser Abschnitt in vielem Betracht eine Fortführung des ersten, so schliesst sich der vierte, VI. p. 751. A. — 687. E., vollends in jeder Hinsicht als eine solche an den zweiten an, indem hier nunmehr, und zwar zugleich auf den eben gewonnenen gesellschaftlichen Grundlagen die eigentliche Verfassung durch die Vertheilung der Staatsgeschäfte unter die verschiedenen Behörden und die Bestimmung von deren Besetzungsart geregelt wird. Hiemit ist nun der bisherige Plan, den neuen Staat genetisch aus seinen elementaren Anfängen entstehen zu lassen, etwas modificirt, da vermöge der Aristokratie der Tugend ja der Gewinn von geeigneten Bürgern zu obrigkeitlichen Stellen erst das Ergebniss der Staatserziehung sein kann. Allein alles Werdende beschreibt einen Kreislauf, die Erziehung so wie alle andern gesetzlichen Einrichtungen setzen eben so gut bereits Obrigkeiten voraus, welche sie leiten und handhaben, V. p. 734. E f. VI. p. 751. A f., und es gehört daher erst recht zur Genesis des neuen Staates, wenn hier sorgfältig die S. 647 f. berührten Uebergangsbestimmungen getrof-

946) *In Minoem* S. 69. Hiernach ist Steinhart a. a. O. VII a. S. 370. Anm. 132. zu berichtigen.

fen werden, um diese geeigneten ersten Obrigkeiten dem noch in seinen Windeln liegenden Staate zu verschaffen. Der zu Grunde gelegte Plan ist also nicht wirklich oder doch nicht weiter als nöthig verlassen.

Diese beiden Abschnitte bilden nun wieder der ganzen, nunmehr folgenden eigentlichen Specialgesetzgebung gegenüber den allgemeineren Theil der wirklich ausgeführten Einrichtungen des neuen Staates. Von jetzt ab fliesst mit der Verfolgung des obigen Planes der in der Einleitung I. p. 631. C ff. angedeutete zusammen. Ist der Staat nicht Selbstzweck, sondern nur Regelung des Lebens aller seiner einzelnen Bürger zu möglichster Tugend, so ist die genetische Entwicklung dieses Einzellebens von der Empfängniss bis zur Bestattung auch zugleich die der Specialgesetzgebung. Daher beginnt denn nun dieselbe mit den Verordnungen über Ehe und Hausstand als Voraussetzung der Geburten, verfolgt dann die ganze Jugenderziehung und regelt endlich auch die ganze Lebensweise der Herangewachsenen. Diese Aufgabe erfüllt der fünfte Abschnitt, VI. p. 769. A. — VIII. p. 850. C, und diese Gesellschafts*gesetzgebung* ist denn wieder die Fortführung der im dritten enthaltenen Gesellschafts*verfassung*, so jedoch, dass natürlich auch der Amtskreis der verschiedenen Behörden hier so gut wie im folgenden Abschnitte vielfach erst deutlicher und specieller hervortritt. Dieser sechste Abschnitt, IX p. 853. A. — XII. p. 960. A., enthält nun zunächst den Rechtscodex des neuen Staates, aus welchem jedoch nach der eignen Erklärung des Verfassers schon Einiges, nämlich die Ackergesetze, im voraufgehenden vorweggenommen sind. Die Gliederung in Criminal- und Civilrecht deutet gleichfalls schon die Einleitung I. p. 632. B. an. So ist nun aber scheinbar wiederum der vom Elementaren und Niederen zum Höheren aufsteigende Gang verlassen, das Verhältniss zum vorangehenden Abschnitt ist ein ähnliches, wie es zwischen den beiden Abschnitten des ersten Haupttheils Statt findet, denn wo die positive Erziehung nicht ausreicht, da muss die negative durch die Strafe vermöge der auch hier wie in frühern Dialogen[947]) von Platon festgehaltenen Besserungs- und Abschreckungstheorie nachhelfen, und wo die positive Regelung der Eigenthumsverhältnisse dem Streit nicht vorbeugt, da muss der Process entscheiden. Allein eben an

947) S. die Belege bei *Zeller* Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 563 Anm. 4.

jener Stelle der Einleitung ist auch bereits angedeutet, dass der Zweck dieses ganzen Abschnittes viel weiter reicht: er soll in die psychologischen Gründe des verschiedenartigen sittlichen Verhaltens der Menschen hinaufsteigen und darnach nicht bloss bestimmen, was in allen verschiedenen Lebensverhältnissen unrecht, sondern auch was recht und warum es recht ist, soll also zugleich einen Katechismus der Psychologie und Moral für die Bürger enthalten, soll demzufolge nicht bloss ein System der Strafen, sondern auch ein entsprechendes der Belohnungen aufstellen. So enthält denn vielfach der fünfte Abschnitt erst die Formen, zu denen dieser sechste den Inhalt giebt. So begreift es sich, dass erst dieser letztere die speculativsten und allgemeinsten Erörterungen über die drei Seelentheile, über Vernunft und Gesetz, über Gott und göttliche Dinge, über gute und böse Weltseele, über die Gestirne und die Unsterblichkeit enthält, deren wir im Verlaufe unserer Darstellung eingehend gedachten und welche denn freilich ihren allerletzten Grund erst in der Ideenlehre des siebten Abschnitts finden. Es begreift sich ferner, dass eben so erst hier die Aristokratie der Intelligenz sich vollständig dahin entwickelt, dass stufenweise jeder Lohn und jede Ehre in diesem Staat von der öffentlichen Belobigung an bis zur Erlangung der höchsten Aemter und der unseren Orden entsprechenden Ehrenkränze als Preise der Tugend dargestellt werden. Das ganze Leben der Bürger soll als ein gegenseitiger Wettkampf in der Tugend erscheinen; der Sieg in den musischen und gymnischen Kampfspielen, die Auszeichnung in den Feldmanövern wie im wirklichen Kriege, der Lohn für die Anzeige von Verbrechen, alles das sind nur verschiedene Staffeln auf dieser Ehrenleiter, und da von jenen Kampfspielen und jenen kriegerischen Uebungen im Frieden der vorige Abschnitt (B. 8. z. A.) sprach, so ist in so fern der vorliegende nur eine directe Fortführung von ihm. Erst hier ist von der höchsten Behörde, vor welcher alle andern Rechenschaft ablegen müssen, die Rede, und ihre Mitglieder werden als Die bezeichnet, welche den höchsten Preis der Tugend erhalten haben. Es ist dies um so eher möglich, als die Rechenschaftsabnahme selbst ein gerichtliches Verfahren ist. Erst hier erhält der Staat auch ferner durch die Anordnung der Reisen ins Ausland und der Behandlung fremder Gäste seine Vollendung, und vorgreifend muss bei dieser Gelegenheit auch schon der nächtlichen Versammlung gedacht werden. Mit dieser ganzen idealen

Behandlung des Criminalrechts verschwistert sich dann eine nachträgliche Anordnung einer Masse gesellschaftlicher Bestimmungen im Privatrecht, die mit jenen anderen ethisch-politischen in der Frage über die Behandlung der Fremden schliesslich in Eins zusammenlaufen. Ja, nach dem vorläufig in der Einleitung angedeuteten Plane hätte alle positive Regelung der Eigenthums- und Verkehrsverhältnisse und der gesellschaftlichen Stellung der Bürger, Metöken, Sklaven und Fremden erst hier sich anreihen müssen, während diesen Erörterungen lediglich die Ehe-, Erziehungs- und Strafgesetze vorangegangen wären. Dass es anders kommen, dass die allgemeinen Grundlagen der socialen und politischen Verfassung bereits voraufgeschickt werden mussten, diese Modification ergab sich mit den Wechselbeziehungen aller dieser Gebiete im Verlaufe des Dialogs von selber. Und so wird denn nun ganz jenem ursprünglichen Plane zufolge das Ableben und die Bestattung der Bürger nicht dem Schlusse des vorigen, sondern erst dieses Abschnitts vorbehalten. Dass es nun aber bei dieser unendlichen Reichhaltigkeit der verschiedenartigsten Dinge, welche auf diese Weise in ihn zusammengedrängt werden mussten, am Wenigsten bei ihm gelingt ihn zu einer wirklich strengen und streng gegliederten Einheit zu verbinden, dass vielmehr die Lockerheit der ganzen Composition in ihm, in welchem alle Schwierigkeiten derselben sich gipfeln, am Stärksten hervortritt, ist so natürlich, dass Steinhart[948]) durchaus kein Recht hat hierin ein Zeichen dafür zu erblicken, dass gerade dieser Partie die letzte Hand gefehlt habe. Es ist durchaus natürlich, dass unter diesen Umständen die dreifache Gliederung derselben in Criminalrecht, Civilrecht und die Mittel zur Handhabung des Rechts keineswegs rein durchgeführt werden konnte, so dass vielmehr eine Reihe von Fällen der ersteren Art erst hinter den Privatprocessen oder vielmehr hinter der Hauptmasse derselben und theilweise in Verbindung mit anderen, gleichfalls erst nachgetragenen Civilklagen abgehandelt, ja zum Theil erst der dritten Abtheilung eingefügt werden. Auf diese Weise allein liess sich ja für die nichtjuristischen Bestandtheile dieses ganzen Abschnittes wenigstens einigermassen eine Anknüpfung gewinnen, und es möchte Steinhart schwer fallen zu sagen, wie denn bei grösserer Durcharbeitung alle diese Fehler hätten

948) a. a. O. VII a. S. 128. 131.

vermieden werden können, die in Wahrheit vielmehr bereits mit der gesammten Anlage des Werkes nothwendig verwachsen sind. Der uns zugewiesene Raum verbietet uns leider auf diesen Punkt und auf die freilich sehr zwanglose nähere Gliederung dieses ganzen Abschnittes und die geheime Ordnung, welche auch in dieser scheinbar vollständigen Unordnung noch immer herrscht, genauer einzugehen. Mit dem siebten und letzten Abschnitt erfolgt nun die ausdrückliche Zurückweisung auf die dem Staate in der Einleitung gestellten ethischen Zwecke und die andeutende Zurückführung derselben auf die Ideenlehre selber, so wie das Nähere über die Einrichtung der nächtlichen Versammlung, durch welche auch dieser zweitbeste Staat noch zum unmittelbaren Abbilde der Idee wird. So ziehen sich Anfang und Ende dieser ganzen, schon in ihrem Verlaufe vielfach immer wieder in sich selber zurückkreisenden Darstellung kunstvoll in Eins zusammen, und man wird nicht leugnen können, dass diese gesammte Anlage des Werkes immerhin eine grossartige, der Compositionsweise anderer platonischer Dialoge, so weit es der abweichende Standpunkt des in Rede stehenden zuliess, nah verwandte und bei all ihren eben so unbestreitbaren Mängeln doch noch immer die zweckmässigste ist, welche für diesen Standpunkt überall sich denken lässt.

Damit soll nun freilich keineswegs behauptet sein, dass alle die ziemlich zahlreichen Schwächen der Ausführung, welche sich allerdings nicht wegleugnen lassen[949]), ihrem grösseren Theile nach bei dem zu Grunde gelegten Plane unvermeidlich gewesen wären. Hier aber tritt nun eben der Punkt ein, wo wir neben den eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche gerade der Stoff dieses Werkes und der Standpunkt seiner Behandlungen mit sich bringen, zu dem S. 562 angedeuteten ergänzenden Mitteln der Erklärung unsere Zuflucht zu nehmen haben, während die Annahme der Unächtheit im Gegentheile das Räthsel, wie derselbe Mann, der so viel Vollendetes in diesem Werke leistete, doch zugleich so viel Verfehltes mit demselben verbinden konnte, ja nicht im Mindesten lösen würde. Eher könnte man schon daran denken das Letztere für

949) Wir müssen uns hier begnügen rücksichtlich derselben auf Zeller Plat. Stud. S. 59—68 zu verweisen, so sehr auch einerseits Manches aus dessen Register zu streichen oder zu mildern sein möchte und andererseits nicht selten umgekehrt die Schäden noch tiefer greifen dürften, als er es bemerkt hat.

Zusätze des Herausgebers anzusehen, allein man wird sich in den meisten Fällen leicht davon überzeugen können, dass dies eine Unmöglichkeit ist, so bald man mit dem Versuche dies Mittel anzuwenden Ernst macht. So sehr auch der vom Philippos gebrauchte Ausdruck *μεταγράφειν* (s. S. 561) nicht ein unverändertes Herausgeben, sondern ein Ueberarbeiten bezeichnet[950]), so ist doch das Werk als Ganzes nach allem Obigen viel zu sehr aus einem Guss und Fluss, als dass diese Ueberarbeitung sich auf mehr als kleine Redactionsänderungen bezogen haben könnte. Eine Reihe kleiner Unebenheiten, Widersprüche und Vergesslichkeiten, gleichfalls lauter Spuren des Alters und der mangelnden letzten Feile, sind stehen geblieben[951]), welche der Herausgeber, wenn er nicht sogar übermässig schonend verfahren wäre, leicht hätte ausmerzen können[952]). Und zwar legen wir dabei auf das Alter nach Platons eignen Zugeständnissen, nach dem Nachdruck, mit welchem er, so zu sagen, die *venia aetatis* als ein Recht für sich in Anspruch nimmt, I. p. 627. C. VI. p. 769 ff. bes. 770. A. VIII. p. 846. C., auf die behagliche greisenhafte Geschwätzigkeit und Breite mancher Ausführungen selber aufmerksam macht, VI. p. 781. E. XII. p. 956. E f. vgl. VI. p. 754. C., und uns anweist für die dem höheren Alter mangelnde volle dialektische Schärfe (s. S. 642) darin Ersatz zu suchen, dass für die Fragen des praktischen Lebens umgekehrt mit den Jahren das Auge des Geistes immer geöffneter wird, IV. p. 715. D., das Hauptgewicht. Denn dass das Werk im Wesentlichen immerhin bereits zur Herausgabe fertig war, als Platon starb, dafür sehen wir keinen Grund zum Zweifel, wohl aber nach diesen eignen Erklärungen desselben sehr vielen daran, ob die letzte nachbessernde Hand seines Urhebers es irgendwie in wesentlichen Stücken noch umgestaltet haben würde.

XIV. Ueber die Personen, den dialogischen Charakter und die scenische Anordnung des Gesprächs.

Es ergiebt sich nun hieraus zu den aus unsern obigen Auseinandersetzungen (S. 641 ff.) zu entnehmenden Gründen auch noch

950) Suckow a. a. O. S. 152 bringt dafür noch zwei andere Stellen aus Diog. Laert. bei, nämlich III, 9 und VIII, 85.

951) Die näheren Nachweise bleiben einer anderen Gelegenheit vorbehalten.

952) Wie Steinhart a. a. O. VII a. S. 101 richtig bemerkt.

der weitere, dort gleichfalls bereits angedeutete dafür, dass alle drei Gesprächspersonen als Greise dargestellt werden, so jedoch, dass der Athener eben als der einzige Dialektiker unter ihnen der jüngste ist, X. p. 892. D.: es spiegelt sich in ihnen als den Organen seiner Darstellung das eigene Greisenalter des Urhebers der letzteren[953]) ab. Es steht dies aber auch ferner nach S. 629 f. 633 f. damit im Einklang, dass Kleinias einer von den zuerst ernannten Gesetzverwesern des neuen Staates, VI. p. 753. A., und dass alle drei Mitglieder der nächtlichen Versammlung werden sollen, X. p. 905. C. vgl. m. p. 909. A. Es dient sodann als eine Form, mit welcher in den eben angeführten Stellen, VI. p. 769 ff. VIII. p. 846. C., nicht bloss etwaige unbeabsichtigte Vergesslichkeiten entschuldigt, sondern auch absichtliche Uebergehungen gerechtfertigt werden, indem es der Athener, so sehr er mit seiner Gesetzgebung ins Einzelne geht, doch der Würde seiner Jahre entsprechender findet, sich mit derselben doch auch nicht ins Allerkleinste einzulassen, sondern vorwiegend nur die Grundzüge zu entwerfen. Es zweckt endlich diese Einkleidung auch darauf ab, die allzu grosse nationale und patriotische Befangenheit der beiden Dorer durch die Erfahrungen eines langen Lebens in Etwas gemildert erscheinen zu lassen und so der Unterredung den Charakter leidenschaftsloser Ruhe auch da zu erhalten, wo die Mängel der dorischen Staatseinrichtungen einer scharfen Kritik unterzogen werden, I. p. 634. C ff. vgl. 629. A., so wie denn auch eine nähere Beziehung beider Männer zu Athen erdichtet wird, I. p. 642. B. — E., damit beide es um so leichter über sich bringen sich diese Kritik des Atheners gefallen und sich von ihr überzeugen zu lassen.

Im Uebrigen erheben sich Kleinias und Megillos durchaus nicht über den gewöhnlichen Standpunkt ihrer Landsleute, sondern erscheinen lediglich als Typen des Kreters und des Spartaners ohne individuelle Charakterzeichnung[954]). Sie sind mit dem freieren griechischen Leben und mit der feineren griechischen Bildung so wie mit den durch dieselbe hervorgerufenen geistigen Kämpfen und Gegensätzen völlig unbekannt, I. p. 639. D f. II. p. 666. D. (vgl. m. 670. B. — 671. A.) VI. p. 769. B. VII. p. 818. E. X. p. 886.

---

953) Wie dies Alles denn auch nach dem Vorgange von Böckh *In Minoem* S. 72 f. allgemein anerkannt worden ist.

954) Vgl. u. A. Dilthey a. a. O. S. 53 f. Zeller Plat. Stud. S. 54 ff.

B., wissenschaftlicher Unterredung völlig ungewohnt, VII. p. 818. E. X. p. 893. A., Kleinias kennt sogar den Homeros nur von Hörensagen, indem der Verfasser ohne Zweifel übertreibend den letzteren durch ihn III. p. 680. C. als einen auswärtigen und daher auf Kreta überhaupt wenig gekannten Dichter bezeichnen lässt. Sie vermögen daher zum Theil auch die einfachsten Auseinandersetzungen des Atheners nicht zu fassen, I. p. 644. D. IV. p. 711. A. u. ö., und als dieser daher im zehnten Buche die Erörterung in eben jene tieferen geistigen Kämpfe hineinführt, lässt er wegen jener ihrer Ungewohntheit in wissenschaftlicher Unterredung Rede und Antwort zu stehen den Dialog in ein Selbstgespräch übergehen, X. p. 893. A ff. Der Unterschied zwischen Beiden ist aber selbst wieder ganz der zwischen den Völkerschaften, denen sie angehören. Megillos als Lakone ist bei Weitem einseitiger, befangener und unbeweglicher am Geiste, wenn er auch eine genauere Bekanntschaft mit dem Homeros vor dem Kreter voraus hat und selbst mit seiner einseitigen Strenge gegen alle sinnlichen Freuden und Genüsse, I. p. 636. E ff., gegen die gerade in dieser Hinsicht zum Theil viel zu laxe Denkweise des Kreters (VII. p. 792. B f. VIII. p. 842. A.) entschieden im Vortheil ist. Statt aller Gründe pflegt er sich einfach auf spartanische Sitte zu berufen, I. p. 626. B. 636. E. vgl. auch 633. B. IV. p. 721. E., oder auf die glücklichen Erfolge der spartanischen Waffen, I. p. 638. A., und weit empfindlicher als Kleinias nimmt er den Tadel der heimathlichen Gesetzgebung auf, VII. p. 806. C f. vgl. III. p. 685. A., während der letztere sich nur ganz im Anfange der Unterredung gegen denselben sträubt, I. p. 630. D., und schon p. 635. A f. sich als eines Besseren belehrt zeigt, wogegen denn Megillos umgekehrt und im Gegensatze gegen ihn den Erörterungen des Atheners beizustimmen um so rascher geneigt ist, wo diese im Kampf gegen kretische Unsitte mit dem Geiste spartanischer Sitte keineswegs im Widerspruch sind, VII. p. 837. D ff. 842. A. vgl. m. I. p. 636. B ff. Er ist ungleich wortkarger als Kleinias, I. p. 641. E. IV. p. 721. E., und demgemäss wird denn auch meist der Letztere zum eigentlichen Mitunterredner verwendet, welcher IX. p. 857. B. sogar durch einen von ihm erhobenen Einwurf der ganzen Erörterung eine andere Wendung giebt und welchem Megillos, wenn er sich überhaupt äussert, dann in der Regel beizustimmen pflegt. Wo er vor jenem herangezogen wird, da hat dies meist seine besonderen Gründe, es geschieht nament-

lich da, wo vorzugsweise von spartanischen Einrichtungen oder von Vorschlägen, die ihnen näher liegen als den kretischen, oder von Ereignissen, die Sparta näher als Kreta angehen, die Rede ist[955]). Dass er im Uebrigen gerade im Anfang des Dialogs in dieser Weise mehr hinter dem Kreter zurücktrete und sich gerade hier vorwiegend auf wenigere, kürzere und in der Regel ziemlich einfache Reden beschränke, ist eine schwer zu erweisende Behauptung Zellers[956]). Richtig dagegen ist es, dass seinen Worten nur in den ersten Büchern eine leichte Färbung von lakonischer Redeweise[957]) (ὦ θεῖε I. p. 626. C., ῥέζειν statt ποιεῖν I. p. 642. B., dazu das häufige vorsichtig beschränkende γε oder Aehnliches) geliehen wird, allein bei der flüchtigen Skizzirung der Gesprächspersonen überhaupt wird daran schwerlich etwas zu tadeln sein: Platon begnügt sich demgemäss mit einigen solchen leisen Zügen äusserlicher Charakteristik des ächten Spartaners im Anfange seines Auftretens, und wenn eben so die äusserliche Instanz, dass es doch nun einmal in Sparta so Sitte sei, im Verlaufe des Gesprächs nicht mehr von ihm geltend gemacht wird, so soll eben damit offenbar die Einwirkung der belehrenden Unterhaltung des Atheners auf ihn geschildert werden, welche auch selbst ihn gleich dem Kleinias bereits mehr und mehr über die Schranken nationaler Befangenheit hinaushebt, in welche doch gelegentlich selbst der letztere, II. p. 667. A., geschweige denn der erstere nach dem so eben Erörterten noch wieder zurückfällt. In der Zeichnung der grösseren geistigen Gewandtheit, welche dem Kreter von vorn herein eigen ist, hat nun freilich Platon entschieden des Guten I. p. 626. D ff. zu viel gethan[958]). Konnte derselbe hier einer der verhältnissmässig speculativsten Ausführungen des Atheners, welche der Dialog überhaupt aufzuweisen hat, dergestalt mehr als auf halbem Wege entgegenkommen, so ist er doch mehr als ein gewöhnlicher Kreter und durfte sich dann doch unmöglich später noch so schwer von Begriffen erweisen, als er es nichts desto weniger nicht selten thut. Und eben so ist es gerade bei dem beschränkten Gesichtskreise beider Dorer schwerlich als natürlich anzusehen, dass sie gleich

---

955) Dilthey a. a. O. S. 54. Steinhart a. a. O. VII a. S. 108 f.

956) Plat. Stud. S. 56.

957) Auf welche schon Böckh *In Minoem* S. 70 aufmerksam machte.

958) Diesen Tadel Zellers Plat. Stud. S. 55 hat Steinhart a. a. O. VII a. S. 107 f. wohl bestritten, aber nicht widerlegt.

von vorn herein I. p. 639. E. bereit sind und es natürlich im Verlauf des Gesprächs, VII. p. 805. B. 818. E. XII. p. 962. C. 965. C., immer mehr werden die geistige Ueberlegenheit des Atheners anzuerkennen, welche der letztere auch auf das Entschiedenste gegen sie geltend macht (vgl. I. p. 634. A. — E. 640. A. 641. E. IV. p. 711. A. VII. p. 805. B. X. p. 886 — 900). Und die Einwirkungen dieses überlegenen Geistes auf sie im Laufe einer Unterredung von einem einzigen Tage gehen doch wohl in der That etwas ins Fabelhafte hinein[959]), wenn nicht bloss vorrausgesetzt wird, dass sie jenem Selbstgespräch des Atheners im zehnten Buche sehr wohl zu folgen vermögen, sondern dies auch bald wieder in eine Unterredung mit dem Kleinias übergeht, in welcher sich dieser geschickt genug zum Antworten erweist, so dass man, wenn er doch einmal so viel zu leisten im Stande ist, nicht absieht, warum dann jenes Selbstgespräch überhaupt den Dialog zu verdrängen brauchte. Und nicht minder wird der letztere in der doch noch speculativeren Schlusserörterung beibehalten, wenn schon gerade hier fast durchweg nur als eine äusserliche Form, indem in Wahrheit gerade hier und zwar ganz naturgemäss der Athener am Meisten eigentlich lehrhaft auftritt. Und gerade hier dient, wie schon oben S. 645 bemerkt ward, die Aufforderung an den Kleinias, anzugeben, worin die Einheit der Tugenden bestehe, XII. p. 964. A., als eine Form der Andeutung, dass eine Erörterung dieser Frage über den Standpunkt hinausgehe, innerhalb dessen sich die ganze Betrachtung der Gesetze bewegt. Im Uebrigen werden indessen hier dem Kleinias keine Aufgaben gestellt, welche seine Kräfte übersteigen, und das, was er hier noch immerhin Gutes leistet, konnte allerdings von einem tüchtigen Kreter wohl erwartet werden.

Zeller[960]) hat sehr richtig bemerkt, dass die Worte des Atheners I. p. 641. E., nach welchen seine Landsleute gern und viel reden, die Lakonen wortkarg sind und die Kreter wenigstens mehr denken als sprechen, das eigentliche Thema seien, von welchem alle sonstigen Züge zur Schilderung der drei Sprecher nur die weitere Ausführung bilden. Sonach ist aber vom Verfasser ja selber zugestanden, dass trotz der äussern Form des Dialogs überhaupt durch das ganze Werk hin eine eigentlich lebendige Wechselrede,

---

959) Dies gegen Steinhart a. a. O. VII a. S. 354. u. 363. Anm. 57.
960) Plat. Stud. S. 55.

eine eigentlich dialogische Gedankenentwickelung gar nicht vorhanden ist und sein soll. Ja, selbst diese äussere Form hört in grossen Partien der Schrift gänzlich auf, schwerlich ein Zeichen von ihrer Unfertigkeit, wie Manche geglaubt haben[961]), da selbst Zeller[962]) einräumen musste, dass dies nur solche Partien sind, für welche der Dialog selbst als die alleräusserlichste Form nicht mehr geeignet ist. Auch hier macht sich eben nur der ganze Standpunkt der Darstellung geltend, welchem es nicht mehr erst um Ausmittelung der Wahrheit, sondern um Anbequemung dieser schon ausgemittelten an die Forderungen des gemeinen Bewusstseins, also nur darum zu thun ist, sie auch diesem zugänglich zu machen und lehrhaft überredend auf dasselbe einzuwirken. Diese Aufgabe fällt hier dem Athener zu, eine wirklich befruchtende gegenseitige Anregung mit seinen beiden Genossen war hier also eine Unmöglichkeit[963]), beide mussten ganz auf dem Boden des gemeinen Bewusstseins und, wenn der neue Staat doch eben ein dorischer sein sollte, sogar genauer des dorischen stehen. Alle Widersprüche in ihrer Zeichnung sind nur dieselben, welche dem ganzen Grundgedanken des Werkes selber innewohnen, dem Gedanken Dorern die Feinheit athenischer Geistesbildung einimpfen und sie doch dabei zugleich als Dorer von altem Schrot und Korn erhalten zu wollen, dem Gedanken, die menschliche Erkenntniss trotz aller ihrer Schwächen noch immer von allem vorstellenden Bewusstsein möglichst fern zu halten, sie in idealer Höhe über dasselbe zu erheben und dennoch den Werth ihrer Ergebnisse für das praktische Leben rein nach dem Massstabe der Erfahrung und mithin eben dieses vorstellenden Bewusstseins messen zu wollen. Und nur indem Zeller eben diesen Standpunkt des Werkes aus dem Auge verlor, konnte er einst behaupten, dass die Wahl der Personen dem Zwecke desselben Eintrag gethan habe[964a]), während doch in Wahrheit diese Behauptung vielmehr umzukehren ist, und konnte er übersehen[964b]), dass das Bemühen des Verfassers seine Personen innerhalb der von ihm eben diesem Zwecke entsprechend gezogenen Grenzen mimisch darzustellen, so weit in der That ge-

961) Vgl. Anm. 1948.
962) Plat. Stud. S. 64.
963) Vgl. Zeller ebendas. S. 68 f.
964 a u. b) Ebendas. S. 56 f.

lungen ist, als es nach der Natur der Sache überall gelingen konnte. Dass aber Platon unter so bewandten Umständen nicht lieber die dialogische Form ganz aufgab, dazu waren in den Gesetzen sicher noch weit stärkere Gründe vorhanden als im Sophisten, Staatsmann, Philebos und Parmenides, wo ja auch die Personen, wie Zeller[965]) selber geltend machte, mehr oder weniger nur in grossen Zügen oder gar nicht charakterisirt, sondern mehr oder weniger blosse Typen sind und von der dialogischen Darstellung mehr oder weniger nur das äussere Schema bleibt. Gerade die bestimmtere Anknüpfung des Gesetzesstaates an die wirklich gegebenen Zustände musste den Platon bewegen denselben an einem concreten und bestimmten Falle, nämlich an der neuen Kolonie des Kleinias, zur Anschauung zu bringen, und damit war denn eine solche dramatische Einkleidung nothwendig gegeben. Ja, der Dialog konnte nicht einmal bloss in den Eingang verwiesen werden, wie im Timäos und Kritias, wenn anders diese neue Kolonie aus den S. 649 f. entwickelten Gründen dennoch erst mit dem Schlusse des dritten Buches überall zur Sprache kommen sollte.

Man kann sich nun auch nicht mehr wundern, sondern wird es sich sehr wohl erklären, wenn Platon unter diesen Umständen den lahmen und schleppenden Gang, welchen so dieser Dialog wohl nehmen musste, durch künstliche Mittel zu beleben sucht, wenn er namentlich zu diesem Zwecke zu dem zunächst liegenden der Einführung fingirter Gespräche im Uebermasse seine Zuflucht nimmt[966]), wenn er nicht geringeren Luxus mit einem zweiten Mittel treibt, nämlich den Athener die Aufmerksamkeit seiner Genossen durch räthselhaft und geheimnissvoll klingende Wendungen wach erhalten zu lassen, durch welche dieselben überdies ihrerseits zu Fragen nach näherem Aufschluss getrieben werden[967]). Diese Wichtigthuerei entspricht überdem nicht übel dem ganzen feierlichen Tone des Gespräches, obwohl sie den Verfasser auch hin und wieder zu allerlei Uebertreibungen veranlasst, die statt der beabsichtigten feierlichen eher eine komische Wirkung machen[968]). Manches Derartige so wie die übermässige Selbstgefälligkeit, welche sich hie

965) Plat. Stud. S. 56.

966) Zeller Plat. Stud. S. 79 ff.

967) Zeller Plat. Stud. S. 78 f.

968) Zeller Plat. Stud. S. 74 ff., obwohl sich über manches hier Aufgeführte streiten lässt.

und da ausspricht[969]), wird man übrigens wohl wieder seinem Alter zu Gute halten müssen. Andererseits werden wir es aber sehr wohl auch ohnedies begreiflich finden, wenn er hier mit seiner wissenschaftlichen Sicherheit zum Theil auch seine künstlerische verloren hat. Während er sonst überall da, wo der Dialog mehr oder minder gleichfalls zu einer blossen Form herabsinkt, doch nicht die mindeste Unsicherheit dabei zeigt, ist er hier auf das Aengstlichste dies durch die eben angegebenen und durch andere Mittel zu mildern oder einen Ersatz dafür zu schaffen, ist er das stockende Gespräch dennoch in Fluss zu bringen bemüht, nur dass er in Wahrheit mit aller dieser Mühe Nichts ausrichtet und durch das Uebermass jener künstlichen Mittel lediglich aus dem Regen in die Traufe geräth. In manchen Stücken freilich verfehlt auch hier wieder der Tadel Zellers das Richtige. Denn keineswegs[970]) lobt Kleinias II. p. 672. D. VI. p. 772. E. den Athener wegen seiner Aufmerksamkeit auf das Gesprochene, sondern vielmehr lediglich wegen seiner geschickten Leitung des Gespräches und namentlich wegen der geschickten Art, wie er seinen beiden Genossen früher von ihm Gesagtes rechtzeitig wieder in Erinnerung bringt, so dass also dies Lob nicht im Mindesten im Widerspruch, sondern im vollsten Einklang mit den Huldigungen steht, welche beide seinem überlegenen Geiste zollen. Und wenn IV. p. 723. C f. VI. p. 772. E. frühere Worte des Atheners von diesem vielmehr dem Kleinias zugeschrieben werden[971]), so hat dies zwar allerdings nicht denselben Sinn wie ähnliche Wendungen in früheren Dialogen, wohl aber den gleichen, wie wenn in der Politeia VII. p. 527. C. der Vernunftstaat als eine Erfindung des Glaukon bezeichnet wird. Es soll damit wenigstens der Schein gerettet werden, als ob die Aeusserungen des Atheners durch die befruchtende Anregung des Kleinias hervorgerufen sind, wie dies mit den Erörterungen des Sokrates in der Republik gegenüber dem Glaukon und Adeimantos bis zu einem gewissen Grade wirklich der Fall ist, nur dass in den Gesetzen doch auch bei diesem Mittel der gute Wille keineswegs durch einen entsprechenden Erfolg belohnt sein dürfte.

Desto gelungener ist es nun aber in scenischer Hinsicht, wie

969) Zeller Plat. Stud. S. 69.
970) Wie von Zeller Plat. Stud. S. 55 f. 79. behauptet wird.
971) Zeller Plat. Stud. S. 79.

der lässige Gang der ganzen Unterredung durch die Art und Weise, wie sie von behaglich vom frühen Morgen ab an einem der längsten und heissesten Tage des Jahres dahinschlendernden und dazwischen wieder auf schattigen und anmuthigen Ruheplätzen sich niedersetzenden Greisen, die sich mit ihr die Anstrengung des langen Marsches verkürzen, geführt wird, I. p. 625. A. — C. III. p. 683. C. 685. A., auch äusserlich sich abbildet. Einer der längsten Tage des Jahres musste ohnehin unter diesen Umständen wegen ihrer eigenen Länge gewählt werden, eine symbolische Beziehung dieser Wanderung und Unterredung vom frühen Morgen bis zum späten Abend auf den Inhalt der letzteren aber, wie sie Steinhart[972]) gefunden hat, ist durch Nichts angedeutet. Und eben so wenig wird mit ihm in dem Zurücktreten des Mimischen und Scenischen in den späteren Büchern der Mangel der letzten Hand zu erblicken sein, da diese sonst aus ähnlichen Gründen auch der Politeia fehlen müsste, und selbst das ist nicht ganz richtig, dass, nachdem es schon am Ende des vierten Mittag geworden ist, p. 722. C., des Vorrückens der Tageszeit und des Weges gar nicht mehr gedacht werde. Denn noch VII. p. 811. C. wird der Reden Erwähnung gethan, welche die drei Freunde „vom frühen Morgen bis zu diesem Augenblick geführt haben". Desto treffender aber bemerkt er[973]): „dass das Ziel der von Knosos ausgehenden Wanderung der „Tempel des Zeus mit seiner allberühmten Grotte ist, giebt derselben das Ansehen einer Wallfahrt und entspricht vortrefflich „dem religiösen Grundton des Dialogs". Auch mag Platon allerdings, wie er meint, auf einen ähnlichen Wechsel in der Darstellung wie zwischen dem Wandern und Ausruhen der Greise im Allgemeinen wohl haben andeuten wollen, aber dies im Einzelnen so ausführen zu wollen, wie es Steinhart versucht, ist ein Unternehmen, welches nothwendig zu so halbklaren und halbwahren Ergebnissen führen muss, wie es die seinen, was sich unschwer erweisen liesse, sind.

XIV b. Fortsetzung. Bedeutung des athenischen Fremden.

Nach allem Vorstehenden ergiebt sich nun aus den eigenen

972) a. a. O. VII a. S. 112.
973) Ebendas. S. 111.

ausdrücklichen Schilderungen, welche der Verfasser von der Bedeutung der drei Gesprächspersonen und ihrer gegenseitigen Stellung macht, auf das Unzweifelhafteste, was ohnehin von Anderen[974]) auch schon durch andere Gründe zur Genüge dargethan ist, dass auch unter dem athenischen Fremden keine bestimmte Person, weder Sokrates[975]) noch Platon[976]), sondern lediglich, gerade wie unter dem eleatischen Fremden im Sophisten und Staatsmann[977]) der idealisirte Eleatismus, so der verklärte athenische Volksgeist zu verstehen ist, und dass darin, wenn er in den Gesetzen an die Stelle tritt, welche in den sonstigen platonischen Dialogen Sokrates einzunehmen pflegt, nicht der mindeste Grund zu einem Zweifel an der Urheberschaft Platons liegen kann. Auch sonst pflegt ja in denjenigen Schriften desselben, in welchen der eigentliche künstlerische Dialog zurücktritt, auch Sokrates meistens mit ihm von der Gesprächleitung zurückzutreten, und diese Analogie wird um so schlagender, als zu denselben ja auch eben diejenigen gehören, in welchen gleichfalls ein namenloser Fremdling ihn in derselben ersetzt. Und wenn doch Sokrates in keinem frühern Dialoge völlig fehlt und in keinem eine bedeutungslose Rolle spielt, so ist es doch gerade ein feiner Tact, wenn Platon, nachdem er ihn zum Träger seiner Philosophie gemacht hat, ihm nicht auch diesen theilweisen Abfall von derselben in eine blosse populäre Reflexion in den Mund legen mochte, um so mehr, da Sokrates bekanntlich niemals in Kreta war, wo doch das Gespräch spielen sollte und musste. Auch Platon war übrigens, beiläufig bemerkt, so viel wir wissen, nie dort, die Handlung des Dialogs fällt ferner, wie wir S. 559 f. sahen, erst in die Zeit nach seinen Reisen, und mithin kann auch er schon desshalb nicht wohl direct unter diesem Fremdling verstanden sein.

---

974) Böckh *In Minoem* S. 70 f. und Suckow a. a. O. S. 130 f. zeigten wenigstens, dass Sokrates nicht gemeint sein könne, verstehn aber Platon; im Uebrigen s. bes. Dilthey a. a. O. S. 52. Grön van Prinsterer *Platonica prosopogr.* S. 127 f. Steinhart a. a. O. VII a. S. 102—104. Stallbaum *Plat. opp.* X, 2. *Prolegg.* S. XXXV.

975) Wie Aristoteles Pol. II, 3, 3. Schneid. II, 6. 1265 a, 11. Bekk. meint.

976) Wie Cicero *De legg.* I, 5, 15. und nach ihm einige Neuere (s. Anm. 1974) annehmen.

977) Vgl. schon Diog. Laert. III, 52: . . . *τοῦ Ἀθηναίου ξένου, τοῦ Ἐλεάτου ξένου. εἰσὶ δ' οἱ ξένοι οὐχ, ὥς τινες ὑπέλαβον, Πλάτων καὶ Παρμενίδης, ἀλλὰ πλάσματά εἰσιν ἀνώνυμα.*

Dazu kommt nun aber noch, dass es unmöglich ohne Absicht sein kann, wenn der Kreter und der Spartaner, obwohl gleichfalls erdichtete Personen, dennoch im Gegensatz gegen den Athener bestimmte Namen erhalten: der reale Dorismus, wie er wirklich leibt und lebt, soll eben den Stamm bilden, auf welchen die athenische Bildung, aber nicht unmittelbar und unverkürzt, wie sie ist, sondern in ihrer geeignetsten Gestalt, nach ihren idealsten Bestandtheilen als veredelndes Pfropfreis gepflanzt werden soll. Der erste beste, wirklich tüchtige Spartaner und Kreter genügen dem Platon, um sich zum Zwecke einer solchen Ueberredung und Belehrung, wie sie das vorliegende Werk auf das gesunde vorstellende Bewusstsein ausüben soll, an sie zu wenden, aber diese Belehrung wirklich ausüben lassen kann er nicht durch den ersten besten Athener, sondern nur durch einen solchen, in welchem das Edelste und Beste, was Athen an Menschen wie an geistigen Errungenschaften hervorgebracht hat, zu einer einzigen, so zu sagen, mythisch-dichterischen collectiven Persönlichkeit zusammenfliesst.

Es kann uns nun hiernach auch nicht irre machen, wenn Platon, wie sonst dem Sokrates und andern von ihm zu Gesprächsleitern verwandten Personen, so erst recht diesem Idealathener und überhaupt Idealmenschen seine eignen Erlebnisse in den Mund legt. Ist derselbe doch allerdings auch so, nur in freierer Weise, gerade wie einst Sokrates, der Eleat, Parmenides und Timäos, und, wenn man will, noch mehr als diese der eigenste Ausdruck von Platons eigenstem Wesen, der idealisirte Platon selber. Und so durfte unser Philosoph denn wohl unter seiner Maske von sich selbst erzählen[978]), dass er schon manchen Strom glücklich durchschwommen oder mit andern Worten schon manches schwierige philosophische Problem glücklich gelöst, X. p. 892. D ff., dass er durch vielfaches eignes Nachdenken es in den höchsten Wissenschaften zu einer nicht geringen Meisterschaft gebracht und nicht minder andere Meister in diesen Fächern kennen gelernt habe und zu beurtheilen im Stande sei, XII. p. 968. B. Und wenn der Athener für verständige und tüchtige Leute in Reisen ins Ausland ein vorzügliches Mittel zu ächt wissenschaftlicher und dabei eben so sehr praktischer als theoretischer Bildung erblickt (s. o. S. 628. 634 f.), so scheint dabei Pla-

---

978) Vgl. zum Folgenden Zeller Plat. Stud. S. 54 u. bes. Stallbaum *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. LXXIX ff.

ton seine eignen, an seinen eignen Bildungsreisen gemachten Erfahrungen im Auge zu haben, so wie denn auch der Athener ausdrücklich zu verstehen giebt, dass er weit in der Welt umhergekommen sei, I. p. 639. D., und zwar auch über die Grenzen Griechenlands hinaus, VII. p. 819. D., und namentlich gerade über ägyptische, unteritalische und sikelische Verhältnisse wie aus eigener Anschauung spricht, II. p. 656. D f. 659. B. VII. p. 819. A. — E. u. ö., obwohl sich andererseits freilich auch Megillos noch weit ausdrücklicher in dieser Art über Tarent äussert, I. p. 637. B. Ob ferner Platon oder ob vielmehr das athenische Volk damit gemeint ist, wenn der Fremde erzählt, dass er doch allerdings erst spät sich mathematische und astronomische Kenntnisse erworben, VII. p. 819. D. 821. E., muss mindestens zweifelhaft bleiben, um so mehr da eine solche Unwissenheit in den ersten Grundbegriffen der Planimetrie, wie derselbe sie VII. p. 819. D. — 820. A. schildert, wie dies die mathematischen Stellen im Menon und Theätetos beweisen und es auch an sich wohl Niemand anders glauben wird, zu Platons Zeiten keineswegs mehr in Athen herrschend war, so dass dieser, um sich diese ersten Vorkenntnisse anzueignen, keineswegs erst nach Kyrene und Aegypten zu reisen brauchte, wohin er überdies bekanntlich auch nicht erst in so vorgerückten Jahren ging, dass dadurch Ausdrücke wie die p. 819. D. 821. E. gebrauchten sich rechtfertigen liessen. Wir würden daher sogar unbedenklich für die letztere Annahme uns entscheiden müssen, wenn nicht der auch sonst schon von uns bemerkte Hang dieser Schrift zu Uebertreibungen (s. S. 665.) uns andererseits doch wiederum unsicher machte. Wie dem aber auch sei, jedenfalls dient das „feine Compliment, welches Platon seiner Vaterstadt mit der Person dieses athenischen Fremden macht“[979]), ihm zu gleicher Zeit vortrefflich dazu, die Aeusserungen seines berechtigten Selbstgefühls, indem er sie diesem in den Mund legt, in eine urbane und bescheidene Form zu kleiden, durch welche sogar die von kleinlicher Selbstgefälligkeit, wie wir deren bereits S. 665 f. gedachten, zum Mindesten erheblich gemässigt werden[980]). Immer aber zeigt sich auch darin der Widerspruch, welcher das ganze Werk durchzieht, wenn wir den Platon zugleich die Schwächen seiner Darstellung bereitwillig sel-

979) Steinhart a. a. O. VII a. S. 107.
980) Vgl. Steinhart a. a. O. VII a. S. 104.

ber eingestehen sahen (S. 659.) und dann doch wieder das Lob bemerken mussten, welches er sich selbst für die geschickte Anordnung derselben ertheilt, indem es bald der Athener sich selber ausspricht, z. B. III. p. 701. C ff., bald sich vom Kleinias bezeugen lässt (s. S. 666). Wenn wir aber neben der Zufälligkeit der Gesprächführung (s. S. 567) zugleich auch wieder die Planmässigkeit und Absichtlichkeit derselben hervorgehoben sehen, III. p. 701. C ff. IV. p. 722. C.[981a]), so ist dies schwerlich ein Widerspruch, sondern es geht dann damit nur gerade so zu, wie wir es in dem Walten der göttlichen Vorsehung in der Regierung der Welt S. 590. nach den Auseinandersetzungen des Verfassers selber zugehen sahen. Das Einzelne, für sich betrachtet, mag allerdings zufällig sein, aber es kommt eben darauf an, dass der glückliche Zufall geschickt für den planmässigen Fortgang des Ganzen verwendet wird.

XV. Die Erörterungen des Dialogs über Erziehung und Kunst.

Noch einmal müssen wir jetzt von der Form zum Inhalte des Dialogs zurückkehren, indem wir erst jetzt den Raum dazu finden, die Ergänzungen und Modificationen etwas genauer zu verfolgen, welche die Gesetze für die platonische Pädagogik und Kunsttheorie darbieten.

Was zunächst den Gang des niederen Erziehungscursus anlangt, so würde Platon auch im Vernunftstaate, wenn er ihn in dessen Darstellung so weit wie hier ins Einzelne hätte verfolgen wollen, im Wesentlichen keinen andern haben vorschlagen können, so dass wir also hierin nur eine erwünschte nähere Ausführung der grossen in der Politeia gegebenen Grundzüge finden. Der Unterschied ist hier zunächst nur der, dass in Folge der Erhaltung der Familie die Erziehung erst vom zurückgelegten dritten Jahre ab eine eigentlich öffentliche zu werden beginnt, VII. p. 793. E f. Aecht speculativ nicht allein, sondern auch ganz dem Geiste der Politeia entsprechend sind aber die Grundsätze über die Behandlung der Kinder in der voraufgehenden Zeit, um so mehr da sie auch hier nicht zu förmlichen geschriebenen Gesetzen erhoben werden, sondern nur als feste Sitte sich fortpflanzen sollen, VII.

981 a) Zeller Plat. Stud. S. 72.

p. 793. A ff. Aecht speculativ ist es, wenn, nachdem durch die Ehegesetze die Vorbedingungen zur Erzeugung von Kindern mit tüchtiger geistiger und leiblicher Anlage gewonnen sind, VI. p. 771. D. — 776. B. 783. D ff. vgl. II. p. 674. B., die Erziehung und zwar besonders die gymnastische schon mit der Frucht im Mutterleibe beginnen und dann nach der Geburt in jenen ersten Lebensjahren nach den gleichen, jedoch naturgemäss sich modificirenden Grundsätzen und unter Hinzutritt neuer Gesichtspunkte fortgesetzt werden soll. Gerade in der Zeit, in welcher das Wachsthum am Stärksten ist, so heisst es VII. p. 788. C. — 790. B., bedürfe der lebendige Körper der äusserlichen Bewegung um so mehr, je weniger er sie sich selber zu machen im Stande sei, damit so jener innerlichen des Wachsthums zu Hülfe gekommen werde, um sie ungehemmt und sonach ohne Schaden für den Körper vor sich gehen zu lassen. Es bleibe daher hier nichts Anderes übrig, als ihm die erstere in Form des Rüttelns, Schüttelns oder Wiegens oder mit andern Worten dadurch, dass er von einem andern bewegten Körper getragen wird (vgl. Tim. p. 89. A f.), zu verschaffen. Für den Embryo ist dieser letztere nun nothwendig der Mutterleib selbst, die Schwangeren müssen also fleissig spazieren gehen, für das bereits Geborne aber ergiebt sich die Anwendung von selber. Platon empfiehlt, die Kinder, auch wenn sie schon gehen können, doch zunächst noch vielfach zu tragen, damit sie nicht ihre noch zu zarten Glieder übermässig anstrengen. Dann wird p. 790. B. — 791. C. gezeigt, dass diese Gymnastik des zartesten Kindesalters auch bereits ihre psychische Bedeutung hat. Die der Kinderseele angeborne fehlerhafte und übertriebene Furcht sei es, welche so oft Schlaflosigkeit bei Kindern erzeuge, indem in Folge solcher Beängstigung ihr Körper nicht zur Ruhe kommen könne, sondern allzu heftige innere Bewegungen (Herzklopfen) in ihm hervorgebracht würden. Diese nun würden durch den Gegenstoss der stärkeren äusseren des Schüttelns und Wiegens vertrieben, die hier also nach gerade entgegengesetzter Richtung hin wirkt als wie dem Wachsthum gegenüber, damit aber auch zur Beseitigung ihrer Ursache selber, der fehlerhaften Furcht, und mithin zur Erzeugung der Tapferkeit beigetragen. Ausser dieser psychisch doch immerhin nur sehr mittelbar wirkenden Gymnastik verlangt nun aber Platon auch gleich von der Geburt an eine richtige unmittelbar psychische Behandlung der Kinder, welche zwi-

schen Verzärtelung und Härte eine richtige Mitte hält, denselben weder in allen Stücken ihren Willen thut noch allzu sehr ihre Wünsche versagt, ihnen nicht allzu viel Freuden bereitet und sie ängstlich von jedem Schmerze fern hält, aber auch wohl dafür sorgt, dass ruhige Heiterkeit und Zufriedenheit ihnen zur Natur werden. Ja, er ist der Ansicht, dass gerade die drei ersten Lebensjahre, in welchen das Kind der Sprache erst allmälig mächtig wird und daher Neigung und Abneigung, Wunsch und Furcht, Lust und Unlust vielmehr durch blosses Weinen und Geschrei zu erkennen giebt, in dieser Hinsicht viel ausmachen, und dass gerade von dieser Zeit ab leicht eine weinerliche und unzufriedene Gemüthsstimmung sich in einem Menschen für sein ganzes Leben festsetzen könne. Noch mehr, er ist nicht abgeneigt zu glauben, dass man durch Behandlung der schwangeren Frauen nach denselben Grundsätzen wiederum auch in diesem Sinne schon auf den Embryo einwirken könne. — p. 791. C. —793. A.

Nach vollendetem dritten bis vollendetem sechsten Jahre soll dann die Erziehung vorwiegend darin bestehen, dass die Kinder jeder Kome tagtäglich auf gemeinsamen Spielplätzen, also in „Kindergärten" als der einzig richtigen Form von Kleinkinderschulen[981b]), unter öffentlicher Aufsicht versammelt werden, p. 793. E. — 794. C. Von da ab aber nimmt die Erziehung bereits die Form des Unterrichts an, indem die Kinder neben ihren Spielstunden doch zugleich schon den Anfang im Fechten und Reiten machen, und zwar ist das dabei wohl wieder eine Abweichung vom Geiste und Sinne der Politeia und entspricht der grösseren Anerkennung des mit den Jahren immer mehr hervortretenden Unterschiedes beider Geschlechter in den Gesetzen, wenn nunmehr beide von einander getrennt werden sollen; p. 794. C. D. Der eigentliche Unterricht und zwar im Lesen und Schreiben so wie im Auswendiglernen von geeigneten Lesestücken in Poesie und Prosa, also der in den sogenannten *γράμματα* beginnt dann mit zurückgelegtem zehnten Jahre und dauert drei Jahre, p. 809. E. — 812. B., und sodann folgt auf diese im weiteren die im engeren Sinne musische Unterweisung in Citherspiel und Gesang, welche gleichfalls drei Jahre währen soll, p. 812. B.—813. A. Wann endlich der Unterricht in den Elementen der Mathematik und Astronomie (p. 817.

981b) Vgl. Steinhart a. a. O. VII a. S. 244.

E. — 822. D. vgl. 809. C. D. 812. E.) eintreten und wie lange er dauern soll, darüber hören wir Nichts, doch können wir schon daraus, dass die Kinder zuvor schon in ihren Spielen Vorübungen im Rechnen und in der Zahlenkunde erhalten sollen, p. 819. A. — D., vermuthen, dass er mit dem ernsteren Unterricht überhaupt, also mit dem zurückgelegten zehnten Jahre bereits seinen Anfang nimmt und neben dem ganzen musischen Cursus fortgesetzt wird. Dazu kommt aber noch ein anderer Grund. Während dieser ganzen Frist geht nämlich auch eine fortlaufende Weiterführung der gymnastischen Bildung, zu welcher ja auch alle Künste des Fechtens und Reitens gehören, nebenher, und diese gestaltet sich allmälig, wie schon oben S. 614 bemerkt, natürlich immer mehr zu einer Vorbereitung für den Eintritt in das Heer, p. 813. D ff., und setzt sich sodann in den Exercirübungen und Feldmanövern des letzteren fort, VIII. p. 828. E ff. Gerade so wird es nun zu verstehen sein, wenn die Politeia die eigentliche Gymnastik erst mit dem 17. oder 18. Jahre eintreten und bis zum 20. fortdauern lässt, denn das letztere ist ja in den griechischen Staaten, wie dies denn auch in den Gesetzen VI. p. 785. B. festgehalten wird, die Zeit des Einrückens in das eigentliche Bürgerheer, und wenn dann weiter dort bemerkt wird, dass während dieser Frist die stärkere Anstrengung des Körpers keine andauernde ernstere unmittelbar geistige und geistesbildende Beschäftigung zulasse (s. S. 213); und diese Frist beginnt daher in den Gesetzen vermöge der geringeren Ansprüche, welche hier in geistiger Hinsicht an die Vollbürger gemacht werden, nur um ein oder zwei Jahre früher[982]). Und nicht minder wird inzwischen, und zwar wohl vom dreizehnten Jahre ab, die Orchestik und die Verbindung derselben mit Poesie und Musik im Vortrage chorischer Lyrik geübt, VII. p. 795. D. — 796. E. 812. E. — 813. B. 814. D ff.

Eben diese letztere vollste und allseitigste Entfaltung der musischen Kunst ist es nun vorwiegend, welche Platon bei den allgemeinen Grundsätzen, nach denen dieselbe gehandhabt werden muss, um wirklich als sittliches Bildungsmittel zu dienen, im zweiten Buche vor Augen hat. Daher fällt hier eine Besprechung der Poesie ganz abgesehen von der Tonkunst nach ihrem Inhalt und den Verschiedenheiten ihrer Darstellungsform schon beim bloss declamatorischen Vortrage, wie sie die Republik in ihrem betref-

982) Hiernach ist Steinhart a. a. O. VII a. S. 249 zu berichtigen.

fenden Abschnitte voraufschickt (II. p. 376. E. — III. p. 398. C., s. S. 117—125), es fällt die scharfe Kritik, welche dort zumal über das Epos und namentlich das homerische, über die Mythen und die Mythenbehandlung desselben mit Rücksicht darauf, dass dieses in den Schulen der griechischen Staaten vorwiegend den Lehrstoff zu den γράμματα abzugeben pflegte, ergeht, hier vollständig fort. Von den beiden Theilen, in welche dort der Inhalt aller Poesie zerfällt wird (s. S. 119 f.), wird der erste, nämlich die richtigen Lehren über Götter, Dämonen, Heroen und die jenseitige Welt, hier bei ganz andern Gelegenheiten, zumal im zehnten Buche, abgehandelt (s. S. 586 f. vgl. 582 ff.) und nur in Bezug auf den zweiten, die Darstellung menschlicher Dinge, hier p. 660. E. — 664. C. vgl. 665. C. VII. p. 800. B ff. 814. D ff. dieselbe Vorschrift wie dort III. p. 392. A. — C. dem gleichen letzten Entzwecke beider Schriften (s. S. 610 f.) gemäss gegeben: das stehende Thema soll in dieser Beziehung die alleinige Glückseligkeit des Gerechten sein. Im Uebrigen begnügt sich Platon hier, später für den Inhalt aller irgendwie im Staate zu duldenden Poesie und Prosa Uebereinstimmung mit dem Geiste seiner Gesetze zu verlangen, p. 656. B. 660. E. VII. p. 809. E. — 812. B. 817. A. — E., so dass demnach auch nur solche Stücke aus epischen wie aus anderen Dichtern und Schriftstellern den Kindern für den Unterricht in den γράμματα zum Lesen und Auswendiglernen in die Hand gegeben werden sollen, welche diese Bedingung erfüllen. Eben so kann hier in Bezug auf die Form der Unterschied diegematischer und mimetischer Poesie (s. S. 125 ff.) nicht ausdrücklich zur Sprache kommen, obwohl wir bald sehen werden, dass er auch für die Nomoi von Werth ist. Die ganze Betrachtung des zweiten Buches entspricht hier im Wesentlichen nur dem Abschnitte in der Politeia III. p. 398. C. — 400. E. über die Tonkunst, nur aber wird sie reicher und vielseitiger dadurch, dass auch wesentliche Stücke aus dem über die Poesie hier mit in sie aufgenommen sind, und zugleich tritt neben dem ethischen auch das eigentlich ästhetische Moment der Würdigung etwas stärker hervor.

Platon nimmt hier nämlich einen ganz anderen Ausgangspunkt. Er giebt den Erörterungen über die Gesammtwirkung der musischen Bildung, welche in der Republik (III. p. 400. C. — 403. C.) das Ergebniss der Entwickelung bilden, eine genetische Wendung und stellt sie so mit dieser an den Anfang derselben. Die Nothwendigkeit der

Erziehung überhaupt, so heisst es also p. 652 — 654. A. vgl. 664. E f., besteht darin, dass die Vernunft des Kindes noch ganz im Unbewusstsein der vernunftlosen Seelenregungen schlummert. Lust und Liebe, Schmerz und Hass sind diese ersten Regungen der Kindesseele, und da nun diese bereits in Geschrei (vgl. VII. p. 791. E ff.), also in Tönen der Stimme, und in Körperbewegungen sich Ausdruck schaffen, so kann die richtige Leitung und Regelung derselben nur durch das vor sich gehen, was überhaupt die Ordnung der Töne und der Bewegungen ist, also durch Harmonie und Rhythmos, sie muss also eine musisch-orchestische sein. Und damit diese Entwickelung auch bei den Erwachsenen noch immer weiter fortschreite, bedarf es musischer Culte und Feste mit chorischen Aufführungen und Wettkämpfen. In diese phychologische Begründung einer speciell musischen Erziehung greift nun aber noch ein anderer, allgemeinerer, schon I. p. 643. B. — 644. C. an die Spitze gestellter Gesichtspunkt ein. Wollte man Jemanden schon als Kind zu einem bestimmten Lebensberufe vorbilden, so würde man seine Spiele nach demselben einrichten müssen, und entsprechend ist daher auch bei der Erziehung zum allgemeinen Menschenberuf, zur Tugend, zu verfahren und demnach auch bei den schon Erwachsenen ihre Spiele (vgl. p. 647. D. z. E. 649. D. z. E.) in diesem Sinne zu regeln und zur Uebung in der Tugend zu benutzen, vgl. auch II. p. 659. D ff. 665. C ff. Zunächst hat nun Platon bei solchen Spielen der Erwachsenen ihre heiteren geselligen Zusammenkünfte und Trinkgelage und folglich die bereits oben S. 652 angedeutete richtige pädagogische Anwendung derselben und selbst des Rausches im Auge, aber diese besteht auch darin, dass sie eben nur als Bestandtheile froher Götterfeste und zwar genauer nur bei einem jener musischen Culte, nämlich dem des Dionysos zugelassen und so mit einem anderen, allen Lebensaltern angemessenen Spiele, nämlich der Ausübung der nachahmenden Kunst (s. o. S. 652) in chorischen Aufführungen verbunden werden, II. p. 665. B. — 671. B. Und so begreift sich auch erst vollständig, in wie fern Platon auch die ganze Darstellung dieser Schrift und die bildende Einwirkung, welche er mit ihr ausüben will, als ein Spiel bezeichnet (s. S. 566). Alles Spiel soll nun aber seiner Natur nach Freude, Genuss, Erholung gewähren, p. 653. D. 656. C. 657. C ff. E. 658. E. 670. D. u. ö., aber wenn überhaupt von der alleinigen Glückseligkeit des Tugendhaften das gar nicht zu trennen ist, dass

sein Leben auch die meisten und reinsten Freuden mit sich bringt, p. 660. E ff. V. p. 732. E ff., so muss sich das auch hier zeigen: die berechtigten Anforderungen des ästhetischen Genusses dürfen durch die sittliche Reinigung der Kunst nicht nur nicht verkümmert werden, sondern die ästhetische muss mit ihr zusammenfallen, die Kunst selber muss ihrer Natur nach durch sie gewinnen, wenn auch allerdings unter Umständen Lieder gesungen werden sollen, in denen die sittliche Güte des Inhalts sich nicht in einer entsprechenden Vollendung der Form äussert, VIII. p. 829. D. (s. u.)

Zur richtigen Ausübung wie zur richtigen Würdigung der nachahmenden Kunst gehört Dreierlei, erstens die Kenntniss des mit den Mitteln derselben darstellbaren Inhalts im Allgemeinen und innerhalb dieser Sphäre des jedesmaligen Gegenstandes der Darstellung oder Nachahmung im Besondern; sodann die des unterschiedenen Charakters der einer jeden zu Gebote stehenden Darstellungsmittel und demgemäss des in jedem gegebenen Falle anwendbaren, diesem jedesmaligen Gegenstande entsprechenden und ihn sonach richtig darstellenden, und endlich die Dessen, welche darstellbaren Gegenstände man überhaupt wirklich darstellen darf, welche schon an sich schön oder unschön, löblich oder verwerflich sind, II. p. 667. B. — 669. B. Speciell für die musische Kunst sind nun in dem obigen Ausgangspunkte der Betrachtung die leitenden Gesichtspunkte für das erste und zweite Erforderniss gegeben: die verschiedenen ethischen Regungen oder Seelenstimmungen sind der allein durch sie darstellbare Inhalt, und die verschiedenen Tonarten (Harmonien) und Rhythmen unterscheiden sich mithin nach ihrem ethischen Charakter. Und eben so gestaltet sich in Bezug auf das dritte Erforderniss nach dem Obigen die Sache so, dass die musische Kunst zwar auch die Empfindung der Trauer und die Gemüthsverfassung des Lasterhaften zum Ausdrucke bringen kann, aber nicht oder, wie sich später zeigt, doch nur unter grossen Beschränkungen soll und darf, p. 653. A ff. 654. B. — 655. B. Die beiden ersten Erfordernisse nun sind rein ästhetischer, nur das dritte ist sittlicher Art oder, wie Platon es ausdrückt, in jenen liegt die Wahrheit, Treue oder Richtigkeit, in diesem die Güte (τὸ εὖ p. 669. B.) oder — sittliche — Schönheit (p. 670. E. vgl. 654. B. — 655. B.) oder der Nutzen der Nachahmung. Beide Eigenschaften und mithin der Werth eines Kunstwerks sind ferner davon, ob Jemandem Lust oder Genuss durch sie bereitet wird oder nicht,

völlig unabhängig, wohl aber hängt umgekehrt der wahrhafte und reine ästhetische und sittliche Genuss lediglich von ihnen ab, p. 667. B ff. VII. p. 802. B ff., so dass man dann freilich, von der Folge auf die Ursache zurückschliesend, einen richtig gebildeten Geschmack zum Masstabe des Urtheils nehmen darf, ob ein Kunstwerk auch jene ersteren beiden Eigenschaften hat oder nicht, p. 658. E ff. Aber den der grossen Menge, die ja vielmehr erst durch eine diesem Zwecke entsprechende Poesie und Musik erzogen werden soll und ohne diese Veranstaltung in unseliger Verblendung und wenigstens einer geheimen Freude am Schlechten befangen ist, p. 655. D. — 656. B., zu diesem Massstabe nehmen, wie sie selber es verlangt, p. 655. C., das hiesse vielmehr den Dichter zwingen, sich nach seinem Publicum zu bilden und dadurch sich selbst zu verderben und sodann durch seine schlechten Schöpfungen, welche die nothwendige Folge davon sein müssten, auch wieder auf jenes noch mehr verderbend zurückzuwirken, p. 659. B. C. vgl. Rep. X. p. 602. B. — 606. E. (s. S. 254 ff.)

Aus dem Vorstehenden folgt nun weiter, dass die beiden ersten Erfordernisse, wie dies ja auch die Republik (s. S. 258 ff. u. bes. S. 261) zugestand, zunächst Sache der Männer vom Fach selber sind, p. 670. B. E.[983]), auch durch blosse praktische Einübung ihrer Compositionen allein nicht erlernt werden können, p. 670. B. C., sondern dass zu diesem Zweck gerade die schon herangewachsenen Bürger bei ihnen in die Schule gehen müssen, um sich durch theoretische Unterweisung diese technischen Kenntnisse bis zu dem Grade zu erwerben, in welchem sie für Mitglieder aller derjenigen Behörden und Commissionen erforderlich sind, durch deren Hände die öffentliche Leitung der musischen Kunst geht, p. 664. B ff. 667. B. — 671. A. VII. p. 812. B ff. Wenn daher Platon auch schon in dieser rein ästhetischen Beziehung an der entarteten Musenkunst seiner Zeit vielfache Verirrungen zu tadeln hat, so bezeichnet er diese doch eben selber als kunstwidrig, als unmusisch (p. 669. C. i. A. 670. A. ἀμουσιά), und es sind nur die Traditionen der guten alten, der classischen Meister des Faches selber, denen er dabei folgt. Es gehört dahin, wenn die Musik

983) Platon spricht freilich ausdrücklich hier nur von dem zweiten Erforderniss, allein dieses schliesst ja das erste nothwendig mit in sich, s. E. Müller a. a. O. I. S. 112.

statt der Seelenstimmungen vielmehr Naturlaute nachzuahmen sucht, also die ganz in derselben Weise auch in der Politeia III. p. 396. B. 397. A. (s. S. 126. 128) angegriffene mimetische Tonkunst des jüngeren Dithyrambos, oder wenn sie die widersprechendsten Texte, Tonarten und Rhythmen mit einander verbindet, oder wie wenn im Gegensatze gegen diese Durcheinanderwirrung und Vermischung des Heterogensten, vgl. auch p. 700. A. — E., zugleich die entgegengesetzte Unsitte eingerissen ist das nothwendig Zusammengehörige zu trennen, lyrische Gedichte für den blossen declamatorischen Vortrag oder gar für die blosse Lectüre zu schreiben und andererseits die blosse, auch schon in der Politeia, und zwar aus demselben Grunde, aber stillschweigend (s. S. 129) von Platon verworfene Instrumentalmusik einzuführen, bei welcher er, ganz der plastischen Auffasung auch der Tonkunst bei den Griechen in ihrer eigentlich classischen Zeit entsprechend, alles klare und sichere Verständniss dessen, was sie eigentlich ausdrücken will, vermisst, p. 669. C. — 670. A. Dies ist eben für den Griechen nur da vorhanden, wo die Worte den Inhalt bereits angeben, nach denen sich dann auch Rhythmos und Tonweise richten und so die „Nachahmung" desselben nur vervollständigen sollen. Es ist ferner nur eine Hinauftreibung eben dieser Auffassung auf ihr Extrem, wenn Platon für den eigentlich musischen Jugendunterricht jede freiere Form der Instrumentalbegleitung verwirft, bei welcher dieselbe nicht Schritt für Schritt immer ganz denselben Ton wie der Gesang angiebt, also jede ausser der ältesten, einfachsten und rohsten, wofür er jedoch selber geltend macht, dass der Zweck dieser Unterweisung ja nicht sei, Musiker von Fach, sondern nur das lebendige Gefühl für das Harmonische zu bilden, VII. p. 812. D f. vgl. m. 810. A. und II. p. 654. C.[984]), was ja am Leichtesten durch solche Musikstücke erreicht werden wird, in denen sich diese Harmonie in den einfachsten und eben darum erkenntlichsten Zügen ausspricht.

Man sieht also, die Kunst selber als solche gewinnt dabei, und sie wird nach Platons Ueberzeugung nur dadurch vor solchen Abweichungen von ihrer eignen Natur bewahrt, wenn ihr nicht das Ziel gesetzt wird, die grosse Menge, gleich viel auf welche Weise, zu belustigen und ihr Ohrenkitzel zu bereiten, sondern das

---

984) Vgl. E. Müller a. a. O. I. S. 120.

würdigere, streng innerhalb der Grenzen ihrer Natur dieselbe dazu zu erziehen, dass sie lediglich am Guten ihre Freude findet und ihre Neigungen mit der Vernunft in Einklang treten, II. p. 563 ff. 659. E., wenn auch die Kunst zu diesem Zwecke auf das verzichten muss, was sonst an sich noch innerhalb jener Grenzen liegt. Konnten aber selbst jene ästhetischen Missgriffe dergestalt in ihr Ueberhand nehmen, so darf vollends noch weniger vorausgesetzt werden, dass jeder Dichter und Tonsetzer von vorn herein auch das dritte jener obigen Erfordernisse besitzt, p. 670. E. VII. p. 801. B. vgl. IV. p. 710. C. D., dass er als solcher schon von vorn herein nur am Guten sich erfreue und den richtigen sittlichen Geschmack besitze, welchen er durch seine Schöpfungen sonach pflegen soll. Sein eigner Geschmack, sein eignes Vergnügen dürfen also eben so wenig wie die der Menge ohne Weiteres als mustergültig angesehen werden, vielmehr muss ihm das Gesetz als leitende Norm vorgehalten (s. die oben S. 675 angef. Stellen) und durch dasselbe die nöthigen Massregeln vorgesehen werden, ihn so wie den ausübenden Künstler innerhalb der richtigen sittlichen Schranken einzuschliessen. Und dies wird um so nothwendiger sein, je mehr natürlich die falsche Anwendung und Behandlung der musischen Kunst ganz in demselben Masse entsittlichend wie die richtige versittlichend wirken muss, p. 655. D.—656. C. 669. B f., je mehr Neuerungen und Aenderungen, wie überhaupt in den Spielen, VIII. p. 798. B f., so namentlich in den musischen nach allem Obigen nothwendig auch politische Umwälzungen nach sich ziehen (vgl. Rep. IV. p. 424. C.), dergestalt, dass III. p. 700 f. das ganze politische Verderben Athens von der zuerst in musischer Beziehung dort einreissenden Anarchie hergeleitet wird.

Platon führt denn nun, wie im Obigen die nöthigen rein ästhetischen, so auch die rein religiös-sittlichen Beschränkungen so wie die von gemischter Natur und die durch sie erforderlich gemachten politischen Massregeln und Einrichtungen namentlich im siebten, zum Theil aber auch schon im zweiten Buche noch etwas näher aus, theils ganz eben so wie in der Republik, theils ergänzend ganz in dem gleichen Geiste, theils aber auch entschieden mildernd. Die musischen Aufführungen durch Bürger und Bürgerkinder selbst beschränkt er nach dem Obigen wenigstens zunächst auf Chöre an den Götterfesten und bei sonstigen feierlichen Gelegenheiten, wie z. B. Ehrenbegräbnissen, s. XII. p. 947. B ff., und mithin

gerade wie in der Republik, X. p. 607. A., auf Hymnen und Enkomien, und giebt über ihren Inhalt noch besondere Vorschriften, VII. p. 800. B. — 802. Und über Inhalt und Form gleich sehr erstreckt sich bei dieser Gelegenheit das in dem obigen Zusammenhang bereits begründete Verbot von Klagegesängen, VII. p. 800. B. — 801. A. vgl. XII. p. 947. B. 960. A., wie ein solches ja auch in der Politeia gegen alle Tonarten und Rhythmen von klagendem Charakter erlassen ward. Er begründet dasselbe aber auch noch specieller, indem alle Feste ihrer Natur nach vielmehr einen frohen Charakter haben, selbst die Todtenfeste als Feste der Unsterblichkeit angesehen werden sollen, VIII. p. 828. C. D., und die starke und häufige Trauer verweichlicht. Gemischter ästhetischer und sittlicher Natur ist die fernere Vorschrift, dass Männer keine Lieder vortragen sollen, wie sie nach Inhalt und Form vielmehr ein weibliches Ethos an sich tragen und umgekehrt Weiber keine von männlichem Ethos, VII. p. 902. D f. vgl. II. p. 669. D.[985]), so wie die, dass eben so den verschiedenen Altersstufen verschiedenartige Lieder ziemen. Die ganze Bürgerschaft wird demgemäss nach diesen drei Stufen in drei Chöre eingetheilt, und der dritte Chor der Männer von 30 bis 60 Jahren, welcher sonach nur Lieder singen soll, welche in Inhalt und Form die vollendetste Tugend und deren Seligkeit athmen, heisst der des Dionysos, weil seine Genossen nicht mehr öffentlich, sondern nur bei frohen dionysischen Festgelagen, angefeuert und ermuthigt vom Weine, singen sollen, II. p. 664. B. — 670. E. vgl. VII. p. 872. B f. Aus den Genossen dieses Chores oder genauer sogar aus Männern über 50 Jahre soll eine Commission gebildet werden, welche nach den obigen Vorschriften unter dem Beirath von Fachmännern eine Auswahl unter den in der griechischen Litteratur bereits vorhandenen Chorliedern trifft und sie auch wohl durch die zugezogenen Techniker noch mehr im Geiste des Gesetzesstaates umarbeiten lässt und dann für jedes Fest, für jedes der beiden Geschlechter, für jede Altersstufe die unter denselben geeigneten ein für alle Mal unabänderlich festsetzt, VII. p. 799. A — 800. B. 802. A. B. vgl. II. p. 656. D. —

985) Damit steht XII. p. 947. B ff. nicht, wie Steinhart a. a. O. VII a. S. 378. Anm. 265. meint, in Widerspruch: der Chor der Knaben und der der Mädchen brauchen hier ja im Wechselgesang nicht dieselbe Weise zu singen, sondern jeder seine eigene.

657. C. VIII. p. 829. D f., und nur was in dieser Sammlung und zwar für den Kinderchor steht, darf beim eigentlich musischen Jugendunterrichte angewandt werden, p. 812.—813. A. Wie es sich nun aber damit verträgt, wenn Platon nichtsdestoweniger doch in demselben Zusammenhange auch die Dichtung neuer Chorlieder unter derselben Beschränkung wie überhaupt jede neue Dichtung (s. p. 817. D. VIII. p. 829. D f.) zulässt, dass sie nämlich nicht eher in die Schulen eingeführt, zur Aufführung gebracht, ja auch nur einem Einzelnen gezeigt werden darf, als bevor sie die Censur der zu diesem Zwecke bestellten obrigkeitlichen Personen passirt hat, p. 801. C. D., ist schwer zu begreifen[986]). Im Uebrigen ermässigt er nämlich in den Gesetzen auch in Bezug auf die musische Kunst seine Anforderungen gegenüber der Politeia und zwar dahin, dass, während dort alle klagenden und enthusiastischen Tonarten und Rhythmen, ferner unter den Instrumenten die Flöte, unter den Dichtgattungen Tragödie und Komödie und wenigstens für die Erwachsenen auch das Epos gänzlich fallen, hier — vielleicht mit Ausnahme des Satyrdramas, s. u. — keine Dichtart, keine Harmonie, keine Rhythmengattung, kein musikalisches Instrument schlechthin beseitigt wird. Denn neben den Wettkämpfen der Chöre werden hier doch auch solche im Sologesange zur Flöte und Cither und nicht minder von Rhapsoden zugelassen, VI. p. 764. D f. 765. B f. VIII. p. 834. E., ja der rhapsodische Vortrag für Männer über 60 Jahre, die nicht mehr singen können, also gerade auf der letzten Höhe geistiger Entwicklung für besonders geeignet erklärt, II. p. 665. D. vgl. 658. D., selbst threnetische Weisen an den wenigen Trauerfesten gestattet, so jedoch, dass zu ihrem Vortrage nur gemiethete Fremde und Sklaven verwandt werden dürfen, VII. p. 800. D f., und das Letztere soll auch von der Tragödie, deren sittlichen Wirkungen Platon denn auch hier VII. p. 838. C. eine Anerkennung zollt wie sonst nie, und der Komödie gelten, VII. p. 816. E. 817. A.—E., und zwar wesentlich aus denselben, mit dem Gegensatz diegematischer und mimetischer Dichtung in engem Zusammenhang stehenden Gründen, welche in der Politeia für ihre gänzliche Austreibung angeführt werden und aus denen für sich allein folgerichtig in der That nicht diese, sondern eben wirklich nur die

986) E. Müller a. a. O. I. S. 117 scheint freilich hierin gar keine Schwierigkeit zu finden.

Beschränkung sich ergiebt, dass die Bürger solchen Aufführungen bloss zuschauen dürfen. Kennen lernen, heisst es nämlich dort (III. p. 396. A.), müsse man auch schlechte Charaktere, aber sie nicht selbst — als Schauspieler — darstellen, und eben so wird hier p. 816. D. für das Erstere noch der nähere Grund angegeben, dass Alles, auch das Edle und Schöne, nur aus seinem Gegensatze völlig klar wird, und dann hieraus gefolgert, dass die Bürger sonach aus dem Anschauen der Komödie das Hässliche und Schlechte kennen lernen sollen, was sie zu meiden haben. Ausserdem wird ihr so wie überhaupt aller satirischen Dichtung und auch bildlichen Darstellung die Freiheit persönlicher Verspottung irgend eines Bürgers entzogen, XI. p. 935. D ff. Eine eigenthümliche, mit dem Cultus auch nicht einmal in mittelbarer Verbindung stehende Dichtart sind endlich noch die Lob- und Scheltlieder, von denen VIII. p. 829. C. — E. die Rede ist. Die letzteren sind daher auch, vorausgesetzt, dass sie nicht zu persönlicher Rachsucht missbraucht werden, XI. p. 936. A., der eben angegebenen, die ersteren der VII. p. 802. A. in Bezug auf die Enkomien geltend gemachten Beschränkung, dass man keine noch Lebenden in ihnen verherrlichen solle, beide, so fern sie nur von den allein zu ihnen bevorrechteten Personen verfasst werden, sogar auch der Censur, welche wenigstens gegen sie nur in Bezug auf Verhütung des eben erwähnten Missbrauchs geübt wird, enthoben, dafür aber auch anderen, nur ihnen eigenthümlichen unterworfen, nämlich dass zu ihnen eben erst ein besonderes, an gewisse Auszeichnungen und Verdienste und sonstige gesetzliche Erfordernisse gebundenes und auf deren Grund von den Gesetzverwesern zu ertheilendes Privilegium gehört. Von jener angeführten Beschränkung der Enkomien weiss übrigens die Politeia Nichts, die Gesetze sind daher in diesem Punkte auch einmal strenger[987]). Auch den rhapsodischen so wie den kitharodischen und aulodischen Einzelvortrag nennt übrigens Platon hier an den vorhin angeführten Stellen im Gegensatz gegen den Chorgesang in einem engeren Sinne nachahmend oder mimetisch, wenn auch in einem etwas anderen wie in der Politeia den dramatischen: er will damit ohne Zweifel die grössere Lebhaftigkeit des Vortrags oder der Nachahmung mittelst desselben und den grösseren Aufwand von sinnlichen Mitteln zu diesem Zwecke bezeichnen, also

987) Vgl. E. Müller a. a. O. I. S. 100. Anm. a.

damit denselben Begriff, wie wir mit den Ausdrücken Bravourarie und Virtuosenthum[988]), verbinden, was denn, wenn schon in gemilderter Weise, mit jener berichtigten Fassung der Nachahmungspoesie im engeren Sinne zusammentrifft, wie sie im zehnten Buche der Republik dargelegt wird (s. S. 256 f.). Die Censurbehörde besteht aus den Gesetzverwesern, dem Vorsteher des Erziehungswesens und den Ordnern der musischen Wettkämpfe, VIII. p. 829. D f. VII. p. 801. D. vgl. m. VI. p. 772. A. und V. p. 764. E ff., also aus lauter Beamten, welche mit besonderer Sorgfalt gewählt sind und theils ein Alter über 50 Jahre, theils eine besondere musische Bildung besitzen müssen. Wenn Platon aber auch die Preisvertheilung nicht der Abstimmung des Volks oder des Publicums, sondern der Entscheidung eigens dazu eingesetzter Kunstrichter, welche Leute von besonderer Einsicht und Tüchtigkeit, musischer Bildung, Geschmack, Urtheil und Charakterstärke sein müssen, anheim geben will, II. p. 658. E.—659. C., so hat er doch anzugeben versäumt, auf welche Weise die Ernennung derselben Statt finden soll.

Musische Kunst im engeren Sinne ist nun aber nur der Gesang, nicht auch die Orchestik. Der Tanz gehört vielmehr schon mit zur Gymnastik. Der musischen und der gymnastischen Kunst ist der Rhythmos gemeinsam, aber in jener bezieht er sich auf die harmonische Bewegung der Stimme, in dieser auf die Bewegung des Körpers, II. p. 672. E f. Hält man nun diese Auseinandersetzung mit der obigen psychologischen Begründung für die Nothwendigkeit gerade der musisch-orchestischen Erziehungsweise zusammen, so sollte man denken, es müsste von Platon auch hier, wie in der Politeia (s. S. 140.), von der Gymnastik eben so gut wie von der musischen Kunst eine erziehliche Wirkung nicht allein auf ihr nächstes Object, den Körper, sondern auch auf die Seele geltend gemacht werden, um so mehr, da wir ihn in der That in der des zartesten Kindesalters einen Anlauf dazu nehmen sahen. Allein nicht bloss der populärere Standpunkt der Nomoi bestimmt ihn für die Gymnastik im engern Sinne dennoch im Allgemeinen bei der ersteren stehen zu bleiben, II. p. 673. A. VII. p. 795. D.[989]), son-

988) So richtig E. Müller a. a. O. I. S. 121.

989) Ganz unrichtig sind daher die Angaben und Behauptungen von Steinhart a. a. O. VII a. S. 167.

dern auch[990]) der minder ideale und mehr dem Praktischen zugewandte Charakter des Gesetzesstaates, da dieser, wie wir schon S. 614 bemerkten, ihn bewogen hat, der Sicherstellung desselben nach aussen das Opfer zu bringen, dass er zur Erreichung möglichster militärischer Tüchtigkeit alle im engern Sinne gymnastischen Uebungen lediglich auf diese berechnet und somit, wenn überhaupt auch noch auf geistige Tugend und Tüchtigkeit, so doch lediglich auf jenes geringste Stück derselben, die blosse Tapferkeit im Felde (vgl. S. 616), dass er demgemäss lediglich Uebungen und Wettkämpfe dieser Art von Bewaffneten zulässt, VIII. p. 833. A.—834. D., und so die einst im Laches von ihm so gering geschätzte Hoplomachie zu Ehren bringt. Die Gymnastik zerfällt nämlich genauer in diese eigentliche, im engern Sinne so zu bezeichnende, von Platon selbst freilich, aber sehr ungenügend, als „Ringen“ bezeichnete, da sich doch hernach VII. p. 813. D. VIII. p. 832. E ff. ergiebt, dass Fechten, Reiten, Laufen eben so gut zu ihr gehört, und in die Orchestik. Letztere unterscheidet sich von der ersteren dadurch[991]), dass der Tanz mehr ein freies Spiel ist oder, was Dasselbe sagt, mehr zur nachahmenden Kunst gehört, und sich so seiner Natur nach mit der musischen Kunst eben in der chorischen Darstellung vereinen und ihre seelenbildende Wirksamkeit damit unterstützen kann, II. p. 673. A. C f. vgl. m. VII. p. 795. D f. Er ist sonach das Bindeglied zwischen der musischen und der gymnastischen Erziehung, und es giebt demgemäss von ihm selbst zwei Arten, eine mehr rein gymnastische und eine eigentlich mimische, aber auch von der letzteren Art empfiehlt Platon, dem eben dargelegten Zwecke der gymnastischen Ausbildung im Gesetzesstaate entsprechend, besonders Waffentänze und Processionen in Waffen, VII. p. 795. E.—796. D., doch sind neben ihnen allerdings auch die Tänze von friedlichem Charakter zulässig, „eine Eintheilung, „die ganz mit der in der Republik in Hinsicht auf die Tonarten „durchgeführten (s. S. 130.) übereinstimmt“[992]). Der chorische oder nachahmende Tanz, so heisst es nämlich berichtigend VII. p. 814.

990) Einen ganz anderen, aber schwerlich befriedigenden Grund hiefür sucht E. Müller a. a. O. I. S. 123 f. auf.

991) Der von Steinhart a. a. O. VII a. S. 167 angegebene Unterschied, dass der Rhythmos der eigentlichen Gymnastik weniger streng sei als der der Orchestik, steht nicht im Text.

992) E. Müller a. a. O. I. S. 125.

D. — 817. A., hat zwei Arten, die ernste und die komische, und beide wieder die eben angegebenen Unterarten, von denen die Friedenstänze wiederum entweder die lebhafteren Bewegungen eines aus grosser Noth glücklich erretteten oder die ruhigeren eines kräftig fortblühenden Gemeinwesens darstellen. Dazu kommen nun noch mancherlei Spielarten von unbestimmterem Charakter, welche aber eben um dieser Eigenschaft willen zu verwerfen sind. Die Beschreibung, welche Platon von ihnen giebt, passt unter Anderm auch auf die Sikinnis, den Chortanz im Satyrdrama. Den Friedenstanz nennt er selbst *ἐμμέλεια*, eine Bezeichnung, die bekanntlich den Tänzen der tragischen Chöre zukam. Bei dem komischen Tanze endlich hat er offenbar den *κόρδαξ*, den Chortanz der Komödie, im Sinne.

Ob nun aber Platon, trotzdem dass er die Tragödie hier zulässt, das Wesen derselben nunmehr richtiger erkannt hat, als früher (vgl. S. 38. 127. 255—258.), darf man bezweifeln, und man wird nach den Anforderungen, welche er VII. p. 817. A. — E. an sie stellt, E. Müller[993]) Recht geben müssen, wenn dieser die Anerkennung, welche VIII. p. 838. C. solchen Tragödien zu Theil wird, in denen Frevelthaten und das aus ihnen hervorgehende Unheil dargestellt wird, nur als eine bedingte ansehen will, so dass wenigstens der Hauptsache nach vielmehr „die Darstellung grosser „und erhabner, eben durch Leidenschaftslosigkeit erhabner, vom „Unglück, das ja für sie nicht ein wahres Unglück ist, nicht zu erschütternder Charaktere“ als ihre wahre Aufgabe betrachtet wird.

XVI. Die Erörterungen wider Päderastie und gewöhnliche Unzucht.

Haben wir nun bisher durchweg gefunden, dass die herbere Weltanschauung, welche Platon in den Gesetzen überhaupt an den Tag legt, ihn zu einer Ermässigung seiner Anforderungen treibt, so ist doch bei einem wichtigen Punkte auch das Gegentheil der Fall. Zwar ist es mit Recht von Schramm[994]) und Stallbaum[995]) bestritten worden, wenn es nach Zellers ursprünglicher Darstel-

---

993) a. a. O. I. S. 103.

994) *Quaestionum de locis nonnullis legum Platonicarum particula* III, Glatz 1848. 4. S. 6 ff.

995) *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. CLXXII ff.

lung[996]) beinahe so herauskommt, als ob er in seinen früheren Schriften die fleischliche Vermischung zwischen Personen desselben Geschlechts zwar verworfen, aber gar nicht aus eigentlich sittlichen Gründen verworfen hätte; allein wenn sich Beide bemühen den Nachweis zu führen, dass Platon nie eine lediglich auf diese gerichtete Liebe irgendwie zu entschuldigen versucht habe, so schieben sie damit erst ihrerseits Zeller die Behauptung des Gegentheils unter, welche dieser nie aufgestellt hat. Zwar wird diese — das ist vielmehr Alles, was er und mit ihm Steinhart[997]) behauptet — auch schon im Phädros p. 251. A. gerade so wie hier I. p. 636. B ff. VIII. p. 835. C.—842. A. als naturwidrig bezeichnet, aber doch andererseits p. 256. B. C. dem Liebhaber und Geliebten, falls sie nur sonst im Grossen und Ganzen vielmehr nach gegenseitiger geistig-sittlicher Veredlung streben, der zweite Preis menschlicher Vollkommenheit als Ziel dieses Strebens darum, weil sie hie und da in unbewachten Augenblicken einmal sich zu jenem Vergehen haben hinreissen lassen, noch immer nicht abgesprochen und somit über das letztere mit einer Milde geurtheilt, welche nicht bloss mit unseren sittlichen Begriffen, sondern auch mit der diesen angemessenen Härte im entschiedensten Widerspruch steht, mit welcher Platon selbst in den Gesetzen sich in den Ausdrücken der unbedingtesten Entrüstung über dasselbe ergeht. Und so richtig es sein mag, dass in der Republik V. p. 468. B. eine Ironie gegen den verliebten Glaukon mit unterläuft, so ist doch nicht bloss eine solche ironische und scherzhafte Behandlung einer so ernsthaften Sache wiederum ein sprechendes Zeichen für die gleiche tadelnswerthe Milde, sondern gerade diese ironische Nebenbeziehung schliesst ja erst recht jeden Gedanken daran aus, dass hier lediglich von Küssen ehrerbietiger kindlicher oder brüderlicher Liebe die Rede sei, ein Gedanke, der ohnehin auf das Entschiedenste dadurch entfernt wird, dass ausdrücklich die Aussicht seinen Geliebten zur Belohnung küssen zu dürfen den Wächtern als Sporn zu tapferen Thaten im Felde vorgehalten, dass ferner unmittelbar im Zusammenhange hiemit als ein zweiter Sporn zu denselben ihnen die weitere Aussicht auf einen reichlicheren Geschlechtsgenuss mit Weibern zum Lohne für sie eröffnet wird. Und so ist denn dort

996) Plat. Stud. S. 32 f.
997) a. a. O. VII a. S. 257 ff.

in der That der widernatürlichen Geschlechtslust unter Umständen ein Feld der Befriedigung erschlossen, aus welchem eben nur das Alleräusserste verbannt ist, und Platons Anschauung dieser Verhältnisse ist sonach nicht bloss dem Phädros, sondern auch der Politeia gegenüber inzwischen entschieden keuscher und reiner geworden. Ja, fast scheint es, als ob er in gerechter Würdigung der Gefahren, welche der sinnliche Ausgangspunkt, den auch die einst von ihm so hochgefeierte philosophische Liebe hat, nach seiner inzwischen gewonnenen Ueberzeugung von der allgemeinen Schwäche der Menschennatur mit sich bringen müsste, selbst dieser Liebe wenigstens in der vollen Glut seiner ursprünglichen Auffassung derselben keinen Platz mehr einräumt. Denn während sie nach den Schilderungen des Lysis, Phädros und Symposion entschieden aus der Liebe zum Verwandten und zum Entgegengesetzten gemischt ist, wird hier nur die erstere übrig gelassen und jede Zumischung der letzteren ausdrücklich verworfen, p. 837. A. — E. Doch heisst es hier auch zugleich wieder nur, man müsse die Begierde nach dem Körper als blosse Nebensache betrachten und ihn mehr bloss anschauen als lieben, und überhaupt ist gerade hier die Darstellung so auffallend verwirrt[998]), dass sich die wahre Meinung ihres Urhebers schwerlich mit Sicherheit aus ihr erkennen lässt. Man begreift nicht, in wie fern die Liebe zum Verwandten hier ohne Weiteres mit der rein geistigen, die zum Entgegengesetzten mit der rein sinnlichen für einerlei erkärt werden kann. Oder soll dies nicht der Sinn sein, sondern auch von der Liebe zum Verwandten nur ein Theil als tugendhaft bezeichnet werden, also nicht jede Liebe dieser Art mild und ruhig sein, so begreift man doch wiederum weder, in wie fern dies Letztere möglich sein oder, wenn ja, in wie fern dann von jeder Liebe zum Entgegengesetzten das Gegentheil gelten muss[999]).

998) S. Zeller Plat. Stud. S. 66. vgl. 105 f.

999) Wenn man daher auch wirklich mit Stallbaum p. 837. B. zu *καὶ ἴσον ἴσῳ* aus A. *κατ' ἀρετὴν* ergänzt, so ist damit noch Nichts gebessert, was er denn auch selbst *Plat. opp.* X, 2. *Prolegg.* S. XXX. anzuerkennen scheint. Um so weniger begreift man, wie er zu p. 837. A. durch Berufung auf die populäre Darstellung der Gesetze die Differenz mit den frühern, oben angeführten Dialogen ausgeglichen zu haben vermeinen kann. Denn das wird doch wohl nicht das Wesen einer populären Darstellung sein, dass man in ihr das Gegentheil sagen darf wie in einer streng wissenschaftlichen.

„Nicht ganz so streng“, bemerkt Zeller[2000]) ferner mit Recht, „urtheilt diese Schrift über die einfache Unzucht, aber doch will „sie auch diese aus dem Staate verbannt oder wenigstens in die „äusserste Verborgenheit zurückgedrängt wissen, VIII. p. 839. A. „840. C. — 842. A., während noch die Republik V. p. 461. B. denen „unter den Wächtern, welche“ innerhalb der hiezu bestimmten Frist ihres Lebens „durch Erzeugung von Kindern ihre Pflicht ge„gen das Gemeinwesen erfüllt haben, den geschlechtlichen Um„gang freigegeben hatte“, dessen etwaige Früchte dann durch Abtreibung oder Aussetzung eben so wie die vor dem gesetzmässigen Alter Erzeugten entfernt werden sollten. Zwar findet Steinhart[2001]) auch in den Gesetzen VI. p. 784. E f. vgl. B. die ähnliche Bestimmung, dass nach zehnjähriger Ehe und der Erzielung der erforderlichen (vgl. *XI.* p. 930. C. z. E.) Kinderzahl in derselben der aussereheliche Umgang frei gegeben und nur ein Schleier darüber geworfen werde, was denn nun mit den etwaigen Früchten desselben anzufangen sei. Allein so sehr steht diese Schrift nicht mit sich selber im Widerspruch, und es findet sich in Wahrheit auch an dieser Stelle nur die Bestimmung strengerer Ehrenstrafen für beide Theile, die den Ehebruch begehen, wenn beide oder auch nur einer derselben die obige Frist in der obigen Weise noch nicht überschritten hat, eine Bestimmung freilich, welche noch immer als ein Rest von jener in der Republik gegebnen anzusehen ist, und uns beweist, dass Platon noch immer als ächter Grieche die Ehe, um mit Zeller[2002]) zu reden, als eine blosse „volkswirthschaftliche Menschenzüchtung“ ansieht. Ueberhaupt ist diese Abweichung von der Politeia nicht allzu hoch anzuschlagen. Die Weibergemeinschaft gilt ja auch hier noch als das höchste Ideal und die Ehe als blosser Nothbehelf, da die letztere aber einmal vom Staate sanctionirt wird, so wird natürlich auch auf eheliche Treue gedrungen, die bei der ersteren ja gar keinen Raum hat. Nichts desto weniger aber weht auch hier ein strengerer sittlicher Odem, indem Platon für sie eine Begründung giebt, welche folgerichtig die Weibergemeinschaft aus jener ihrer Stelle verdrängt haben müsste, indem er die gewöhnliche Unkeuschheit zwar nicht

---

2000) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 569 f.
2001) a. a. O. VII a. S. 238.
2002) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 587.

wie die Knabenschändung als schlechthin naturwidrig bezeichnen kann, aber doch geltend macht, wie die Thiere die Menschen beschämen, indem keins von ihnen vor dem zeugungsfähigen Alter sich mit den anderen vermischt, ja viele mit unverbrüchlicher Treue in monogamischer Ehe leben, VIII. p. 840. D f. Und während in der Republik ausgesprochenermassen an der leiblichen Vermischung von Schwester und Bruder kein Anstoss genommen ward (s. S. 171), so wird eine solche hier als eine jedes natürliche sittliche Gefühl von selbst verletzende anerkannt, p. 838. A f.

XVII. Die äusseren Gründe für die Aechtheit der Gesetze.

Unter den Gründen allgemeinerer Art, welche für die Aechtheit der Gesetze geltend gemacht worden sind, ist zunächst die Frage nicht ohne Gewicht, was denn sonst einen Mann von der unleugbaren geistigen Bedeutung, wie der Verfasser der Gesetze doch jedenfalls ist, bewogen haben könnte, sein Werk lieber unter Platons als unter seinem eigenen Namen an die Oeffentlichkeit treten zu lassen[2003]). Dazu kommt nun aber noch der von Zeller[2004]) selbst hervorgehobene Umstand, dass dies Werk, dessen Werth von dem Standpunkte aus, auf welchen es sich nun einmal stellt, allerdings nicht gering anzuschlagen sei, für irgend eins von den ältesten Mitgliedern der Akademie nach Allem, was wir sonst von diesen Männern wissen, noch immerhin viel zu bedeutend ist. Von dem allerhöchsten Gewicht ist aber das Zeugniss des Aristoteles[2005]),

---

2003) Dilthey a. a. O. S. 62 f. Ritter a. a. O. S. 173. Vögelin a. a. O. II. Vorr. S. XVII ff. Steinhart a. a. O. VII a. S. 94. 98. (vgl. jedoch Anm. 2008). Stallbaum *Plat. opp.* X, 1. *Prolegg.* S. XLVIII.

2004) Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 329. 2. A. II. S. 641 vgl. 637.

2005) Ausser dem schon S. 559 angef. Capitel, in welchem er die Gesetze einer ausführlichen Beurtheilung unterwirft, kommt er noch vielfach sonst in der Politik auf einzelne Punkte derselben zu sprechen (vgl. auch nikom. Eth. II, 2. 1104 b, 11.). S. d. Nachweise nach Engelhardt *De locis Platonicis, quorum Arist. in conscribendis Politicis videtur memor fuisse*, Danzig 1858. 4. b. Stallbaum a. a. O. S. XXXVIII. Auch das Zeugniss des Stoikers Persäos bei Diog. Laert. VII, 36 ist aus den von mir Jahns Jahrb. LXXI. S. 703 ff. dargelegten Gründen nicht so gering anzuschlagen, wie Zeller Plat. Stud. S. 128 thut, wogegen aus denselben Gründen trotz Stallbaum a. a. O. S. LIV auf die Zeugnisse der

welches zwar Zeller[2006]) einst für diesen besonderen Fall dadurch zu entkräften suchte, dass ja derselbe unmittelbar nach Platons Tode Athen verlassen habe und erst 13 Jahre später wieder dahin zurückgekehrt sei, mithin also als Abwesender wenigstens durch eine absichtliche, inzwischen hervorgetretene Unterschiebung[2007]) wohl getäuscht werden konnte[2008]), welches aber, wie er bald selber einräumen musste[2009]), sich so leichthin nicht beseitigen lässt. Denn mit vollem Rechte ward hierauf erwidert[2010]), es setze dies eine Unbekanntschaft seitens des Aristoteles mit den litterarischen Beschäftigungen seines Lehrers in dessen letzten Lebensjahren voraus, wie sie bei aller vielleicht schon damals zwischen Beiden eingetretenen Entfremdung (welche überdies noch keineswegs schlechthin feststeht) schwer anzunehmen sei, und nicht seitens des Aristoteles allein, sondern auch aller übrigen Schüler Platons, bei denen doch selbst dieser Erklärungsgrund wegfällt; denn wusste auch nur ein Theil derselben zuverlässig, dass Platon nie ein solches Werk unter der Feder gehabt, so musste eine solche Unterschiebung nothwendig sofort den lebhaftesten Widerspruch erfahren und es konnte sich der Irrthum des Aristoteles über den wahren Verfasser zum Mindesten unmöglich bis zu der

---

Späteren (s. dieselben bei Dilthey a. a. O. S. 61 ff. und Stallbaum a. a. O. S. XLIV ff.) nicht viel zu geben ist. Auch die Nachricht, dass Aristot. einen Auszug aus den Gesetzen gemacht habe, hätte Stallbaum a. a. O. S. XL. LI. besser aus dem Spiele gelassen, s. Rose a. a. O. S. 86.

2006) Plat. Stud. S. 129 f.

2007) Nach der Meinung von Suckow a. a. O. S. 118 f. 151—154 auch durch eine unabsichtliche. Ein genaueres Eingehen auf dessen Hypothese scheint uns hier unnöthig.

2008) Dass über die sittliche Zulässigkeit einer solchen die Alten anders dachten als wir, hat Zeller Plat. Stud. S. 133 mit Recht erinnert, und Steinhart a. a. O. VII a. S. 94. 98 f. hätte daher diesen Punkt besser auf sich beruhen lassen.

2009) Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 329. 2. A. II. S. 641.

2010) S. bes. Stallbaum a. a. O. S. XLVIII f. vgl. Steinhart a. a. O. VII a. S. 98. Was dagegen die Erörterungen des Ersteren S. L ff. sollen, die Missverständnisse des Arist. in der Auffassung bewiesen Nichts für die Möglichkeit seiner Täuschung über ihren Urheber, fasse ich nicht, denn Niemand hat meines Wissens das Gegentheil behauptet. Es scheint hier Stallbaum selbst (vgl. auch Jahns Jahrb. XXXV. S. 52) ein seltsames Missverständniss der in Anm. 2012. berührten vortrefflichen Auseinandersetzungen Zellers begegnet zu sein.

Zeit, in welcher er seine Politik schrieb, d. h. bis nach 336 v. Chr.[2011]), so unangefochten fortpflanzen, dass er noch in diesem Werke nicht den mindesten Anstoss zu einem Bedenken gegen die Urheberschaft Platons fand[2012]).

Nun hat zwar Deuschle[2013]) wenigstens einen grossen Theil aller dieser Schwierigkeiten durch eine eigenthümliche und scharfsinnige Hypothese zu überwinden gewusst, indem er annimmt, es hätten sich in Platons Nachlass wirkliche Gesetze, die Platon zur wirklichen Anwendung für verschiedene Staaten, die ihn ja nach den Berichten des Alterthums wirklich um solche angegangen sein sollen[2014]), entworfen hatte, vorgefunden. Diese, die natürlich mehr von bestimmten historischen Voraussetzungen als von der Theorie der Politeia ausgingen, habe nun Philippos von Opus zu dem vorliegenden Werke überarbeitet, indem er sie möglichst mit dieser Theorie in Uebereinstimmung zu bringen suchte, und für dies so entstandene Werk sei denn naturgemäss *Πλάτωνος νόμοι* der ganz richtige Titel gewesen. Bei den sehr schwankenden Begriffen der Alten von litterarischem Eigenthum habe dasselbe sonach sehr wohl sogar bei Platons Schülern als platonisch gelten können, und die Pietät des Verfassers selbst habe es so angesehen wissen wollen. Aristoteles habe die ihm während seiner Abwesenheit zugegangene Schrift erst recht unter diesen Umständen so ansehen müssen ohne Rücksicht auf den Philippos, ja es sei denkbar, wenn die Schule demgemäss ein Vermächtniss des Lehrers in ihr ehrte, dass ihm auch später das wahre Sachverhältniss unbekannt geblieben sei, und auch wenn er es von vorn herein kannte oder später erfuhr, so konnte er sich doch nur aus inneren Gründen und nur dann zu einem Widerspruche aufgefordert fühlen, wenn ihm die Unvereinbarkeit des Standpunkts der Politeia mit dem der Gesetze zum Bewusstsein kam, was, wie wir selber oben S. 620 ff. bereits gesehen haben, nicht der Fall war.

2011) S. darüber u. A. Stallbaum a. a. O. S. XLIX.

2012) Denn dass es allerdings eines äusseren Anstosses dazu für ihn bedurfte, und dass er aus bloss inneren Gründen auf ein solches Bedenken nie verfallen konnte, hat trotz der neuesten Aeusserungen Steinharts a. a. O. VII a. S. 94. 98. im entgegengesetzten Sinne wenigstens für mich Zeller Plat. Stud. S. 131 f. unwiderleglich dargethan.

2013) Zeitschr. f. Gymnasialw. X. S. 399, der übrigens keineswegs die ganze Frage damit abgethan zu haben vermeint.

2014) S. darüber Hermann Gesch. u. Syst. S. 73.

Allein wir müssen zunächst denn doch schon die innere Haltbarkeit dieser Hypothese sehr bezweifeln. Gesetze Platons für verschiedene wirkliche Staaten müssten doch wohl von sehr verschiedenen historischen Voraussetzungen ausgegangen sein, und so bliebe es schwer zu begreifen, wie es dem Ueberarbeiter dennoch gelingen konnte sie zu einer solchen Gesetzgebung aus einem Gusse und Flusse zu verschmelzen, wie es die der Nomoi denn doch immerhin ist. Dazu fragt es sich ferner doch noch sehr, ob die Nachrichten über jene Aufforderungen verschiedener Staaten an Platon, ihnen Gesetze zu geben, nicht geradeswegs zu den vielen über ihn in Umlauf gesetzten ungeschichtlichen Anekdoten gehören. Und wie dem auch sein mag, es fällt noch ein sehr wichtiger äusserer Umstand gegen alle Versuche, den Philippos auch nur zum grösseren Theile zum eigentlichen Urheber der Schrift zu machen, ins Gewicht. Dieselbe war nämlich kaum zwei Jahre nach Platons Tode bereits veröffentlicht, wenn anders[2015]) Isokrates in seiner Rede an König Philippos, welche zwischen dem 16. April und Mitte Juli 346 geschrieben ist[2016]), unter *τοῖς νόμοις καὶ ταῖς πολιτείαις ταῖς ὑπὸ τῶν σοφιστῶν γεγραμμέναις* (§. 12. p. 84 e.) doch wohl zum Mindesten vorwiegend die platonische Politeia und die platonischen Nomoi verstanden hat. So wenig sich nämlich aus diesen Worten, da kein bestimmter Verfasser in ihnen genannt wird, ein unmittelbares Zeugniss für die Aechtheit der Gesetze entnehmen lässt[2017]), so ist doch nicht wohl denkbar, dass in so kurzer Frist nach Platons Ende von irgend Jemandem ein Werk von so unfangreicher, gedanken- und inhaltvoller Art abgefasst werden konnte.

XVIII. Bedeutung der Gesetze in Bezug auf Platons Entwickelungsgeschichte.

Und wozu denn auch alle solche künstliche Hypothesen! Hat uns doch unsere bisherige Betrachtung bereits gezeigt, dass auch aus inneren Gründen der platonische Ursprung der Schrift schwerlich anzufechten ist. Hat sich uns doch in ihr ergeben, dass alle

2015) Worauf zuerst J. G. Schneider *Praef. ad. Xen. Cyrop.* S. XIV f. aufmerksam machte..

2016) S. darüber Clinton *Fasti Hellen.* u. d. J. und Arn. Schäfer Demosthenes und seine Zeit, Leipzig 1856 ff. 8. II. S. 221. Anm. 2.

2017) Dies gegen Stallbaum a. a. O. S. XLI ff. (so wie denn ein Gleiches auch gegen das S. XLIII angeführte Zeugniss des Komikers



abweichenden Eigenthümlichkeiten der letzteren bis in die Aeusserlichkeiten der Sprache hinein in der Hauptsache nur die Verzweigungen eines und desselben Stammes sind, und es bleibt uns daher nur noch die Grundfrage zu beantworten übrig, ob dieser Stamm wirklich in der Entwicklungsgeschichte Platons gewurzelt sein kann. Und da hat denn nun Zeller[2018]) zu ihrer Bejahung darauf hingewiesen, „welchen Einfluss die Jahre und die Erfahrungen „eines langen Lebens selbst auf den kräftigsten Geist auszuüben „pflegen, und dass Platons Vertrauen zu der Ausführbarkeit seines „Philosophenstaats durch die damaligen Zustände Griechenlands „und namentlich durch das Misslingen seiner sikelischen Pläne „sehr wohl erschüttert“, sein ursprünglicher Idealismus getrübt und seinem Gemüthe jene herbere Ansicht von der Welt und den Menschen eingepflanzt werden konnte, welche wir als die Grundvoraussetzung aller jener Eigenthümlichkeiten dieser Schrift erkannt haben. Wir müssen indessen diesem Erklärungsversuche fort und fort unsere bereits S. 248 f. nur etwas allzu schroff geäusserten Bedenken entgegenstellen. Zeller[2019]) selbst hat mit Recht die scharfsinnige Vermuthung Hermanns[2020]) gebilligt, dass Platon bei der Bedingung, unter welcher der Gesetzesstaat am Leichtesten ins Leben treten werde, wenn nämlich ein wohlgearteter junger Tyrann unter der Leitung eines philosophischen Gesetzgebers sich dieser Sache annähme (s. S. 621 f.), gerade seine eignen mit dem jüngeren Dionysios in Bezug auf den Vernunftstaat gemachten Versuche im Auge und dass ihn mithin an der Richtigkeit derselben ihrer allgemeinen Grundlage nach auch ihr Misslingen in diesem besonderen Falle nicht irre gemacht habe. Wohl mag daher immer diese Erfahrung es ihm noch deutlicher als zuvor zum Bewusstsein gebracht haben, wie schwer es für einen Philosophen auch unter den günstigsten Umständen sein werde einen Tyrannen erfolgreich im Sinne wahrhaft principieller politischer Reformen zu leiten; aber bei dieser Schwierigkeit kann es

---

Alexis gilt). Dass nur die beiden platonischen Werke dieses Titels gemeint sein könnten, weil es damals noch keine andern ähnlichen Schriften gab, ist auch zu viel von ihm behauptet, denn die Staatsentwürfe des Hippodamos und Phaleas sind älter als die platonischen.

2018) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 640 vgl. m. S. 637. 638.

2019) Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 309 f. Anm. 4.

2020) Gesch. u. Syst. S. 69 f.

doch nach der Natur der Sache gar keinen Unterschied machen, ob diese Reformen die der Politeia oder die der Nomoi sind. Und auch im Uebrigen hat ja Platon in der Republik ausdrücklich erklärt, dass er die Ausführung seines Philosophenstaats nicht auf das Heute oder Morgen setze, sondern auf die ganze unendliche Zeit (s. S. 188 f.).

Schwerlich würde daher die allerdings natürliche Verstimmung, welche das Scheitern seiner praktischen Versuche in ihm hervorbringen musste, für sich allein einen solchen Grad von Umwälzung in seinem Inneren bewirkt haben, wie sie uns in den Gesetzen entgegentritt. Platon würde vielmehr für dieselbe ohne Zweifel in der rein theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtung nicht bloss Trost gesucht, sondern auch gefunden haben, wenn er nicht eben innerhalb ihrer selbst bereits bei einem Punkte angelangt gewesen wäre, über welchen hinaus nach der Natur der Sache und seines Systems auch hier jeder Versuch von ihm scheitern musste. Wir haben bereits S. 557. bemerkt, dass nach unserm Bedünken zunächst eben allein der bisher noch immer rückständige, von einer Zeit auf die andere verschobene, nunmehr aber nach der zweiten oder nach den beiden letzten sikelischen Reisen ernstlich von ihm unternommene Versuch, ein wirkliches System der Ideen zu entwerfen und damit die seinem Philosophos gesteckte Aufgabe zu lösen, jene abweichende Gestalt seiner theoretischen Grundlehren zu erklären vermag, in welcher Aristoteles und Hermodoros ihn dieselben vortragen hörten, und die uns mit ihren Consequenzen auch in den mehr der theoretischen Philosophie angehörigen Erörterungen der Gesetze zum Theil ganz unzweideutig entgegengetreten ist. Nur weil jener ernstliche Versuch einer rein dialektischen Ausführung dieser Aufgabe gescheitert war und scheitern musste, wird es für uns begreiflich, dass er statt dessen zu jener Zahlensymbolik seine Zuflucht nahm. Ist dem nun aber so, so musste mit diesem Scheitern auch wohl zugleich ein Zweifel auch selbst an dem rein dialektischen Vermögen des Menschen in ihm erregt werden, welcher, wenn wir zumal die Steigerung in Betracht ziehen, welche jener aus Sikelien mitgebrachte Missmuth durch ihn erfahren musste, uns den vollständigen Schlüssel zu den Gesetzen giebt. Denn wenn so selbst das Höchste, was der Mensch nach Platons Ueberzeugung überhaupt nur besitzen kann, sich als schwach und mangelhaft erweist, was ist da noch von allem Anderen zu hoffen!

(Vgl. Thl. I. S. 362.) Es macht einen tragischen Eindruck, so als das letzte folgerichtige Resultat des platonischen Philosophirens dessen eigne Selbstauflösung zu erblicken, aber wir dürfen uns dadurch die Befriedigung darüber nicht verkümmern lassen, dass uns Platon in dieser Schrift auch von diesem letzten folgerichtigen Abschluss seiner Entwicklung Kunde gegeben hat, und wollen seinen Manen unsern Dank dafür dadurch abstatten, dass wir uns nicht selber in der einen oder andern Weise diese Kunde trüben. Es zeigt ihn überdies doch auch dieser Abschluss seiner ganzen Thätigkeit noch wieder recht in seiner eigenthümlichen Grösse. Denn wohl Mancher musste es erleben am Ende seiner Tage an dem gesammten Werke seines Lebens irre zu werden, aber vielleicht kein Anderer hat es vermocht, die Zerstörung dieses Gebäudes dergestalt selber in der Form eines grossartigen architektonischen Werkes darzustellen[2021]). So eigenthümlich leuchtet und glänzt die Sonne des platonischen Genius noch bei ihrem Niedergange.

2021) Man hat das Verhältniss der Gesetze zur Politeia wohl mit dem der götheschen Wanderjahre zu den Lehrjahren oder des zweiten Theiles vom Faust zum ersten verglichen, s. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 640. vgl. Ritter a. a. O. S. 181. Ohne das vielfach Treffende dieses Vergleichs zu verkennen, müssen wir aber doch erinnern, dass unseres Bedünkens in diesen Fortsetzungen nur die Art der Ausführung einen veränderten Geist an den Tag legt, während derselbe Grundgedanke in ihnen weiter verfolgt wird und, wenn auch in anderer Form, von vorn herein eine solche weitere Verfolgung verlangte, und dass dagegen der der Politeia, streng festgehalten, vielmehr eine solche Fortsetzung, wie die Gesetze sie geben, schlechthin ausschliesst. — Auf den von Zeller Plat. Stud. S. 100—111 versuchten Nachweis, dass die Gesetze vielfache Nachahmungen von Stellen anderer Dialoge enthalten, bin ich im Vorstehenden nicht weiter eingegangen, da für den Standpunkt, auf welchem sie stehen, zahlreiche Reminiscenzen aus früheren Schriften und zwar in popularisirter und eben dadurch zum Theil etwas verflachter Gestalt etwas sehr Natürliches sind. Dass ohnehin eigentliche Missverständnisse dabei nicht unterlaufen, giebt jetzt Zeller Phil. d. Gr. 2. A. II. S. 638 f. Anm. 1. selber zu. Das Auffallendste bleibt der Anachronismus hinsichtlich des Epimenides I. p. 642. D f., s. indessen Stallbaum z. d. St.







